Averroes
Juan Antonio Pacheco

PRESENTACIÓN

UNO

La escritura de una biografía debería darse por acabada si, al final de la misma, pudiera responderse a la pregunta aparentemente más trivial y sencilla: «¿Quién fue?». Si, además, ese relato biográfico pretende ser plasmación de una trayectoria intelectual muy definida y clara, la mencionada pregunta debería acompañarse de otra no menos evidente: «¿Qué pensó?». El objeto de este libro es mostrar quién fue, qué pensó y cual es el sentido, para nosotros, del pensamiento de Abu al-Ualid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ahmad Ibn Ruxd, en adelante Averroes, nombre que deriva de la latinización del apelativo Ibn Ruxd, que nació en Córdoba en 1126 y murió en Marrakech en 1198 .
Entre esos límites cronológicos se encierra una vida de la que conocemos fragmentos, indicios, referencias indirectas, pero nunca totalidades. Todo lo contrario de lo que sucede con su pensamiento que ha quedado por escrito en sus obras. Lo que sabemos del trayecto personal del pensador cordobés especificado en los momentos más destacados de su vida, procede de los datos que nos ofrecen autores que le fueron contemporáneos o inmediatamente sucesores. El conjunto de todas esas informaciones, que forman la biografía del filósofo, resulta ser muy escaso y poco ilustrativo si lo comparamos con la trayectoria de su pensamiento, un proceso intelectual cuyo prodigioso esfuerzo racional deja en la sombra al Averroes persona en beneficio del Averroes pensador. Junto a los momentos destacados de una vida cuyos límites espaciales o geográficos vienen determinados por continuos desplazamientos de ida y vuelta entre Córdoba, Sevilla y Marrakech, lugares en los que desempeñó cargos oficiales que no le impidieron reflexionar y escribir, sobresale un constante y sostenido esfuerzo intelectual plasmado en las 92 obras escritas en los 72 años de vida del filósofo.
Casi cien años después de su muerte, en Italia, antes de la floración del averroísmo italiano, en la mirada retrospectiva hacia el pasado que caracterizó al humanismo renacentista, Dante Alighieri (n. 1265) en el «Canto IV» relativo al Infierno de su Divina Comedia, ubicó al pensador cordobés, definiéndolo como «el que hizo el Gran Comentario», en la compañía del geómetra Euclides, de Tolomeo, Hipócrates, Galeno y Avicena. Con estas pocas palabras, su figura y su obra quedará inscrita en un imaginario que soportará el paso del tiempo sin retoques.
Los autores del mundo musulmán que nos informan sobre la vida y la obra de Averroes, destacan su valor como jurista más que como filósofo. Como muestra de algunos de dichos informadores, podemos recurrir a uno de sus primeros biógrafos, el valenciano Ibn al-Abbár (m. 1260), cuya azarosa vida estuvo siempre relacionada con asuntos políticos que lo llevarían a la cárcel y a su ejecución en Túnez. En su obra La túnica recamada nos ofrece una serie de

Averroes
Juan Antonio Pacheco

PRESENTACIÓN

UNO

La escritura de una biografía debería darse por acabada si, al final de la misma, pudiera responderse a la pregunta aparentemente más trivial y sencilla: «¿Quién fue?». Si, además, ese relato biográfico pretende ser plasmación de una trayectoria intelectual muy definida y clara, la mencionada pregunta debería acompañarse de otra no menos evidente: «¿Qué pensó?». El objeto de este libro es mostrar quién fue, qué pensó y cual es el sentido, para nosotros, del pensamiento de Abu al-Ualid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ahmad Ibn Ruxd, en adelante Averroes, nombre que deriva de la latinización del apelativo Ibn Ruxd, que nació en Córdoba en 1126 y murió en Marrakech en 1198 .

Entre esos límites cronológicos se encierra una vida de la que conocemos fragmentos, indicios, referencias indirectas, pero nunca totalidades. Todo lo contrario de lo que sucede con su pensamiento que ha quedado por escrito en sus obras. Lo que sabemos del trayecto personal del pensador cordobés especificado en los momentos más destacados de su vida, procede de los datos que nos ofrecen autores que le fueron contemporáneos o inmediatamente sucesores. El conjunto de todas esas informaciones, que forman la biografía del filósofo, resulta ser muy escaso y poco ilustrativo si lo comparamos con la trayectoria de su pensamiento, un proceso intelectual cuyo prodigioso esfuerzo racional deja en la sombra al Averroes persona en beneficio del Averroes pensador. Junto a los momentos destacados de una vida cuyos límites espaciales o geográficos vienen determinados por continuos desplazamientos de ida y vuelta entre Córdoba, Sevilla y Marrakech, lugares en los que desempeñó cargos oficiales que no le impidieron reflexionar y escribir, sobresale un constante y sostenido esfuerzo intelectual plasmado en las 92 obras escritas en los 72 años de vida del filósofo.

Casi cien años después de su muerte, en Italia, antes de la floración del averroismo italiano, en la mirada retrospectiva hacia el pasado que caracterizó al humanismo renacentista, Dante Alighieri (n. 1265) en el «Canto IV» relativo al Infierno de su Divina Comedia, ubicó al pensador cordobés, definiéndolo como «el que hizo el Gran Comentario», en la compañía del geómetra Euclides, de Tolomeo, Hipócrates, Galeno y Avicena. Con estas pocas palabras, su figura y su obra quedará inscrita en un imaginario que soportará el paso del tiempo sin retoques.

Los autores del mundo musulmán que nos informan sobre la vida y la obra de Averroes, destacan su valor como jurista más que como filósofo. Como muestra de algunos de dichos informadores, podemos recurrir a uno de sus primeros biógrafos, el valenciano Ibn al-Abbár (m. 1260), cuya azarosa vida estuvo siempre relacionada con asuntos políticos que lo llevarían a la cárcel y a su ejecución en Túnez. En su obra La túnica recamada nos ofrece una serie de

Averroes

Juan Antonio Pacheco

PRESENTACIÓN

UNO

La escritura de una biografía debería darse por acabada si, al final de la misma, pudiera

responderse a la pregunta aparentemente más trivial y sencilla: «¿Quién fue?». Si, además, ese

relato biográfico pretende ser plasmación de una trayectoria intelectual muy definida y clara, la

mencionada pregunta debería acompañarse de otra no menos evidente: «¿Qué pensó?». El

objeto de este libro es mostrar quién fue, qué pensó y cual es el sentido, para nosotros, del

pensamiento de Abu al-Ualíd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ahmad

Ibn Ruxd, en adelante Averroes, nombre que deriva de la latinización del apelativo Ibn Ruxd,

que nació en Córdoba en 1126 y murió en Marrakech en 1198[1].

Entre esos límites cronológicos se encierra una vida de la que conocemos fragmentos, indicios,

referencias indirectas, pero nunca totalidades. Todo lo contrario de lo que sucede con su

pensamiento que ha quedado por escrito en sus obras. Lo que sabemos del trayecto personal

del pensador cordobés especificado en los momentos más destacados de su vida, procede de

los datos que nos ofrecen autores que le fueron contemporáneos o inmediatamente sucesores.

El conjunto de todas esas informaciones, que forman la biografía del filósofo, resulta ser muy

escaso y poco ilustrativo si lo comparamos con la trayectoria de su pensamiento, un proceso

intelectual cuyo prodigioso esfuerzo racional deja en la sombra al Averroes persona en

beneficio del Averroes pensador. Junto a los momentos destacados de una vida cuyos límites

espaciales o geográficos vienen determinados por continuos desplazamientos de ida y vuelta

entre Córdoba, Sevilla y Marrakech, lugares en los que desempeñó cargos oficiales que no le

impidieron reflexionar y escribir, sobresale un constante y sostenido esfuerzo intelectual

plasmado en las 92 obras escritas en los 72 años de vida del filósofo.

Casi cien años después de su muerte, en Italia, antes de la floración del averroísmo italiano, en

la mirada retrospectiva hacia el pasado que caracterizó al humanismo renacentista, Dante

Alighieri (n. 1265) en el «Canto IV» relativo al Infierno de su Divina Comedia, ubicó al pensador

cordobés, definiéndolo como «el que hizo el Gran Comentario», en la compañía del geómetra

Euclides, de Tolomeo, Hipócrates, Galeno y Avicena. Con estas pocas palabras, su figura y su

obra quedará inscrita en un imaginario que soportará el paso del tiempo sin retoques.

Los autores del mundo musulmán que nos informan sobre la vida y la obra de Averroes,

destacan su valor como jurista más que como filósofo. Como muestra de algunos de dichos

informadores, podemos recurrir a uno de sus primeros biógrafos, el valenciano Ibn al-Abbár (m.

1260), cuya azarosa vida estuvo siempre relacionada con asuntos políticos que lo llevarían a la

cárcel y a su ejecución en Túnez. En su obra La túnica recamada nos ofrece una serie de

biografías de los personajes más importantes del Occidente islámico de su tiempo. En el

apartado destinado a Averroes, nos habla de sus logros como jurista y magistrado.

Ibn Jaldún (m. 1406) que es, sin duda, el mayor historiador árabe y cuya producción es bien

conocida en el mundo occidental a través del prólogo, «Muqaddima», que puso a su Libro de la

experiencia, cita a Averroes haciendo breves alusiones a sus estudios metafísicos y lógicos. Ibn

Jallikán (m. 1282) lo cita de pasada al hablar de la figura del califa almohade Iaqúb al-Mansúr.

Posiblemente, la información más completa y detallada sea la que nos ofrece Ibn Abi Usaibía

(m. 1270) que hace una referencia más amplia de todos los aspectos de la obra de Averroes

señalando su valor como jurista, médico y filósofo.

Casi sesenta años después de la muerte de Averroes, el pensador murciano Ibn Sabín (m. 1271)

se explaya en la semblanza de numerosos filósofos musulmanes y, en lo referido a Averroes,

nos ofrece un retrato peyorativo en el que refleja opiniones que circulaban sobre el poco valor

filosófico del pensador cordobés. Así, dice de él que era un apasionado por el pensamiento de

Aristóteles hasta tal punto que apoyaba con toda su ingenuidad la opinión apócrifa del filósofo

griego que decía que era posible demostrar que se puede estar sentado y de pie al mismo

tiempo. Averroes, dice Ibn Sabín, fue «autor de escasa comprensión, sin intuición y de

imaginación pueril. Fue simplemente un discípulo de Aristóteles». De todas formas, a pesar de

esta desfavorable opinión, al escritor murciano no le duelen prendas al reconocer que Averroes

fue un hombre humilde, sin orgullo, muy ecuánime y, sobre todo, «consciente de sus lagunas».

El hecho de que algunas de las obras de Averroes, precisamente aquellas donde expone su

propio pensamiento y que no son, por tanto, comentarios de la obra aristotélica, no fueran

traducidas al latín contribuyó al desconocimiento, en Occidente, de su originalidad filosófica.

Aunque más adelante tendremos ocasión de hablar de las mismas, esa ignorancia por parte de

los estudiosos europeos, contribuyó en cierta medida a forjar una especie de leyenda negra

sobre el filósofo cordobés, que permaneció viva desde el siglo XIII hasta fines del XVIII.

Hay datos abundantes sobre esa leyenda que se fortaleció en los tiempos en que circuló en las

universidades europeas el denominado «aristotelismo heterodoxo» o «aristotelismo

averroísta», llamado así porque la recuperación de la obra de Aristóteles se hizo en Occidente

acompañada de los comentarios, entre otros, de Avicena y, sobre todo, de Averroes. Esta

circunstancia, que desencadenó un amplio y apasionado movimiento a favor de las tesis

emitidas por los partidarios de la Filosofía aristotélica en su versión averroísta, ocasionó

prohibiciones y condenaciones papales, siendo las más rigurosas las de 1270 y 1277.

Después de que, en la primera mitad del siglo XIII, las universidades europeas conocieran las

primeras traducciones al latín de las obras de Averroes, entre 1480 y 1580, en Padua, primero,

y en Venecia, después, cada año apareció una nueva edición parcial o total de las mismas. A

pesar de ello, no dejaron de surgir las leyendas más absurdas y las interpretaciones más

disparatadas sobre la persona y la obra del filósofo. Una de las más llamativas, fechada en

1767, relata que el filósofo Avicena (m. 1037), expiró en una calle de Córdoba en medio de los

más atroces suplicios que le infligió Averroes, su más encarnizado enemigo.

Antes, los pintores italianos del Trecento (Orcagna, Traini, Gaddi, entre otros) elaboraron una

iconografía averroísta en la que el filósofo cordobés aparecía con turbante y una larga barba

echado a los pies de santo Tomás de Aquino. En otro caso, se le ve lleno de cólera desgarrando

un libro del que unos piensan que se trata de las Sagradas Escrituras y otros de sus propias

obras. La lista de imágenes deformantes se completa con las fuentes literarias europeas de

estos mismos siglos que aplican al filósofo epítetos suficientemente ilustrativos: «fanático»,

«libertino», «blasfemo» o «renegado».

Hay que esperar al siglo XIX, cuando J. Ernest Renan (1823-1892), positivista francés, publicó su

tesis doctoral en París, en 1852: Averroes y el averroísmo, fruto de su experiencia académica

derivada de un viaje de estudios en una misión estudiantil francesa a Italia. En 1860, un año

después de que Lesseps iniciara las obras del canal de Suez, tomó parte en una expedición

científica francesa a Egipto y Oriente Medio, visitando detenidamente Palestina. En 1862 fue

nombrado profesor de lenguas semíticas en el colegio de Francia.

Es decir, que Renan sabía de lo que estaba hablando al dedicarse al estudio del pensamiento de

Averroes y su obra causó gran impacto en los medios académicos y a ello nos referiremos más

adelante. En cualquier caso, a partir de esos años, cambió significativamente la valoración de la

obra y la figura de Averroes en Occidente y también en Oriente y, sobre todo, empezó a

destacarse su valor filosófico por encima del jurídico que, siendo notable, fue el que, como

dijimos, se valoró en mayor medida en el mundo árabe e islámico.

DOS

Adelantamos, en un esquema que en adelante podemos ampliar, lo que sabemos de Averroes.

Un recorrido por sus obras nos da cuenta de su proceso de formación y de su presencia como

instaurador de una forma novedosa de ejercer las funciones intelectuales puestas al servicio de

la misión que la Historia le había reservado. Así, sabemos que su primera experiencia en el

dominio de los conocimientos prácticos, fue la de médico. Como tal, nos remite a una tradición

anterior, la helenística y, después, a la árabe e islámica que se inspiró en aquella.

También sabemos que fue un jurista y que tuvo cargos oficiales al servicio del imperio

almohade. Dicha tarea parecía estar predeterminada por su herencia familiar y los rasgos del

procedimiento y de la argumentación jurídica no desaparecerán casi nunca de sus obras cuyo

horizonte parece estar encuadrado en los dos extremos de la experiencia de un abogado: la

defensa y la acusación basadas, ambas, en hechos comprobables o constatables.

Indisolublemente unida a la función de jurista, en el Islam clásico, el entendido en leyes debía

de ser también un teólogo y, por añadidura, un gramático. El motivo de esta relación estrecha

no es otro que la primacía de la palabra y del texto en la tradición islámica desde sus mismos

orígenes. El cabal Entendimiento de la Revelación, en árabe y para los árabes, precisaba de

expertos que fueran capaces de desentrañar los secretos de la lengua y, siendo ésta una

enunciación que provenía directamente de Dios, la función de dichos entendidos se

consideraba como algo excepcional y de una altura intelectual claramente por encima de la

media. Como, por otra parte, esa reflexión sobre la lengua derivaba en temas relativos a la

Naturaleza del Ser divino, la tarea del gramático precisaba de la comprensión teológica.

Como filósofo, sabemos que los comentarios a Aristóteles que escribió Averroes le valieron

entre los escolásticos medievales el calificativo de Commentator por excelencia y, como tal,

resultó ser una fuente indispensable de consulta para los escolásticos latinos sirviéndoles para

aclarar aspectos del pensamiento aristotélico que resultaban algo confusos. Sin embargo, la

obra original y propia de Averroes resultó oscurecida por la sombra de sus comentarios al

estagirita aunque éstos manifiestan un largo, detenido y prolijo diálogo con Aristóteles en el

que no hay que dar por hecho, de antemano, que el comentarista se dejase avasallar por el

comentado en todos los casos.

No olvidemos tampoco que la tarea comentadora no se refería solamente a la obra de

Aristóteles sino también a la de sus comentaristas helenísticos de forma que, con cierto grado

de justicia, podría llamarse a Averroes el Aristóteles árabe pues aquél se apoyó directamente

en los cimientos asentados por éste para que luciesen más y mejor sus valores intrínsecos, es

decir, universales. La restauración que Averroes propone no estuvo exenta de polémicas,

rechazos tajantes y enfrentamientos intelectuales porque, comprometido con esa acción

renovadora, una de cuyas bases era la consolidación de una Teología de cuño almohade, el

filósofo cordobés no dudó en rechazar tajantemente la opinión de Avicena, por una parte y, por

otra, se enzarzó en una polémica con Algacel, la Referencia del Islam de su momento.

El instrumento de tales discursos no podía ser otro que la Razón y, aunque su presencia resulta

obvia en los mismos, fue el citado Renan quien elevó a categoría de paradigma la imagen de un

Averroes imbuido plenamente de las pretensiones de una actividad racional absoluta.

Posteriormente, la opinión del pensador francés la compartieron otros estudiosos del

pensamiento averroísta, aunque la misma no hacía más que poner de manifiesto la creencia,

ampliamente extendida en la Edad Media europea, sobre el hecho de que Averroes era el

eximio representante de la incredulidad y del desprecio de las religiones basándose en

argumentos racionales.

Más adelante tendremos ocasión de considerar esta cuestión con detalle. Sin embargo, no

podemos dejar de mencionar algunas connotaciones de este racionalismo que dio lugar a

muchas reflexiones fuera y dentro del pensamiento árabe. Para empezar, citemos una aparente

paradoja: ese racionalismo, en gran medida denostado en Occidente, resultó ser el punto de

arranque de un racionalismo genuinamente árabe tal como lo pusieron de manifiesto los

pensadores de la reforma islámica del siglo XIX, como fue el caso de Muhammad Abduh (m.

1905).

Por otra parte, ese mismo racionalismo también fue, en la intención de Averroes, el fundador

de un principio de largo alcance: la actividad filosófica racional, requerida por el mismo texto

revelado, debía ser el elemento constitutivo de la utopía de una ciudad ideal en cuyo seno el

filósofo, todos los filósofos, deberían tener parte principal. Ahora bien, como ya indicó Platón al

hablar de su ciudad, los filósofos son pocos, es más, deberían ser cuantos menos mejor para el

buen funcionamiento de la sociedad y esta escasez, requerida en nombre de la eficacia política,

remite a un hecho irrebatible: la propiedad y el buen uso de la Razón es privilegio de los

elegidos.

Con esta afirmación entramos en un dominio particularmente referido a los filósofos del Islam

clásico que, en numerosas ocasiones, se consideraron a si mismos como pertenecientes a una

clase específica dentro del amplio dominio del saber y del conocimiento en todas su clases y

especificaciones, siendo Averroes quien personifica de forma más evidente esta pertenencia.

Desde un punto de vista, llamémosle externo, el pensador cordobés pertenecía a una elite de

juristas andalusíes de larga tradición y ello lo incluía en una clase social muy cercana al poder

de los almorávides, primero, y de los almohades, después. Es decir, que dicho privilegio era

también un señalado mérito político. Sin embargo, el ya citado

racionalismo del filósofo, lo hizo

buen representante del tipo de pensador que permanece distanciado del común de las gentes

al modo en que lo fue también, en el siglo XVII, el racionalista Spinoza. Lo que éste afirma en el

párrafo final de su Ética, podría muy bien aplicarse a la actitud general de Averroes, teniendo

en cuenta a título de prudencia en el juego de las similitudes, que toda Filosofía está inscrita en

su propio tiempo histórico y sujeta a las limitaciones que éste impone. Lo que dice el filósofo

holandés es lo siguiente:

E n virtud de ello (se refiere al poder del Alma sobre los afectos) es evidente cuánto vale el

sabio y cuánto más poderoso es que el ignaro, que actúa movido sólo por la concupiscencia.

Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por causas externas y de no

poseer jamás el verdadero contento de ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de

Dios y de las cosas (...) Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua,

es posible hallarla sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se

encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin

gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan

difícil como raro[2].

En la misma obra, Spinoza reduce los grados de conocimiento a tres, después de haberlos

expuesto en cuatro en una obra anterior sobre la reforma del Entendimiento. En la Ética, nos

habla de que el conocimiento nos puede llegar por los sentidos, por la Razón o por la Ciencia

intuitiva que es el grado más elevado y que no se alcanza sino después de que la Razón se ha

remontado por encima de los dos primeros. En esta clasificación va implícita una simultánea

jerarquización relativa a las capacidades personales que permiten acceder a cada uno de los

grados de conocimiento expuestos.

Volviendo a Averroes, nos encontramos con que su concepto de Entendimiento y del manejo

de las potencias intelectuales se distribuye, también, en tres ámbitos que remiten a los

fundamentos del texto revelado del que el filósofo nunca se alejó, convencido como estaba de

que la actividad filosófica es un requerimiento de la ley religiosa cuyo fin no podía ser otro que

el bien común entendido en sentido aristotélico.

En principio, es necesario considerar, para entender cabalmente el propósito racional de

Averroes, como también para hacerlo respecto del pensamiento de casi todos los filósofos

racionalistas del Islam, que el texto revelado, el Corán, es un libro de signos y «signo» es

precisamente la traducción de la palabra árabe que castellanizamos como «aleya» o versículo

del libro. Esos signos no son solamente aleyas emanadas directamente de Dios sino que son,

también, los elementos del sistema general del cosmos real: la

sucesión de la noche y el día, los

fenómenos atmosféricos, el vuelo de las aves, la lluvia, el movimiento de los astros y toda una

suma de señales que exigen la buena interpretación del creyente para acercarse debidamente a

la realidad del Creador. Esa lectura solamente puede hacerse, según el mismo Corán, por medio

de la Razón y son evidentes, al respecto, numerosas aleyas de entre las que citamos dos:

Y entre Sus signos está el haceros ver el relámpago, motivo de temor y de anhelo, y el hacer

bajar el agua del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta. Ciertamente, hay en ello

signos para gente que razona[3].

También en la sucesión de la noche y el día, en lo que como sustento Dios hace bajar del cielo,

vivificando con ello la tierra después de muerta, y en la variación de los vientos hay signos para

gente que comprende[4].

Sin embargo, esta demanda divina a favor de una lectura racional de los signos que aparecen en

el texto, en algunos casos, parece ir más allá de las posibilidades y capacidades de

interpretación propias de los entendimientos humanos particulares. En primer lugar, porque

Dios dice haber revelado la Escritura y, con ella, la Sabiduría (4, 113) y, en segundo y sobre

todo, porque esa Revelación de la Escritura se ha realizado juntamente con la Verdad para que

decidas entre los hombres como Dios te dé a entender (4, 105). Con ello, después del Profeta,

destinatario unívoco de esta propuesta, todos aquellos que deseaban profundizar en el

desciframiento de esa Verdad a través de la lectura del libro, debían emprender una denodada

tarea cuyas dificultades el mismo plantea con toda claridad:

Él es Quien te ha revelado la Escritura. Algunas de sus aleyas son unívocas y constituyen la

Escritura Matriz. Otras son equívocas. Los de corazón extraviado siguen las equívocas, por

espíritu de discordia y por ganas de dar la interpretación de ello. Pero nadie, sino Dios, conoce

su interpretación. Los arraigados en la Ciencia dicen «Creemos en ello. Todo procede de

nuestro Señor». Pero no se dejan amonestar sino los dotados de Intelecto[5].

«Dotados de Intelecto», «arraigados en la Ciencia», conceptos ambos que han sido objeto de

numerosas y variadas interpretaciones pero que apuntan directamente al sabio, al que tiene

capacidad de interpretación y, en suma, a quien emplea la Razón como instrumento básico de

su discurrir. Entre ellos, los filósofos y, de entre ellos, uno de los más convencidos de la función

raciocinante: Averroes que, atendiendo a este requerimiento explícitamente formulado,

empieza por desgranar con el detenimiento y la perspicacia de un buen jurista, los considerados

implícitos en la cuestión.

Para entender su punto de vista es necesario acudir a su Tratado decisivo, al que más adelante

volveremos a referirnos, y que ahora citaremos traduciendo su

versión francesa. En el mismo,

el pensador cordobés empieza diciendo que, dado que la ley religiosa revelada es la Verdad y,

por tanto, dirigida a todos, es comprensible que a la misma puedan llegar todos los humanos

por medio de sus específicas condiciones intelectuales que, por su misma Naturaleza humana,

poseen capacidades heterogéneas en lo referido a los métodos que puedan utilizar para llegar

al asentimiento y al convencimiento.

Es un hecho, dice Averroes, que hay quienes están dotados para el convencimiento por medio

de la demostración. Otros, por los argumentos dialécticos y otros, por medio de los

procedimientos discursivos u oratorios. Así, «dado que nuestra divina Ley religiosa llama a los

hombres por medio de estos tres métodos, debe lograr el convencimiento general de todos

ellos, excepto aquellos que la rechazan claramente por obstinación (en referencia a los “de

corazón extraviado” que menciona la aleya citada) o los que, por descuido, no prestan atención

a los procedimientos que la Ley reclama para llegar a Dios»[6].

Y con ello, entramos en la distribución tripartita de los entendimientos cuyo eco resuena, por

ejemplo, en Spinoza, como hemos dicho, aunque la clasificación o escalonamiento de los

modos de entender el libro que establece Averroes deja en el aire, a nuestro juicio, el ámbito

reservado a los citados en la aleya como «arraigados en la Ciencia» y «dotados de Intelecto»,

suponiendo que este dominio puede quedar reservado a los filósofos. De todas formas,

Averroes fundamenta su propuesta en otra aleya revelada: «Llama al Camino de tu Señor son

sabiduría y buena exhortación. Discute con ellos de la manera más conveniente. Tu Señor

conoce mejor que nadie a quien se extravía de Su Camino y conoce mejor que nadie a quien

está bien dirigido (16, 125)».

Se mencionan en la aleya los tres caminos que la triple variedad de entendimientos humanos

puede transitar en orden a la lectura correcta de los signos: la sabiduría (propia de los

capacitados para el discurso racional), la buena exhortación (adecuada a los que están

capacitados para la argumentación) y la discusión propiamente dialéctica, es decir, la basada en

el diálogo conducido por el método «más conveniente» en cada caso y según las circunstancias.

No deberíamos olvidar, aunque frecuentemente se hace al tratar de esta cuestión, que esta

triple condición que determina el camino del pensar en los signos del libro, hay que situarla en

la perspectiva de la, también, triple índole de los creyentes en tanto que hombres de Fe y a los

que el Corán se refiere directamente: «Luego, hemos dado en herencia la Escritura a aquellos

de Nuestros siervos que hemos elegido. Algunos de ellos son injustos consigo mismos; otros,

siguen una vía media; otros, aventajan en el bien obrar, con permiso de Dios. Ése es el gran

favor (35, 32)».

Con ello tenemos, por una parte, las prerrogativas de la Fe. Por otra, las de la Razón. Ambos

accesos delimitan, distribuyen y prescriben actitudes que, durante mucho tiempo y en medio

de enconadas diatribas, dibujaron el espinoso terreno discursivo centrado en las relaciones de

la Fe y de la Razón que no fue privativo, por otra parte, de la Teología y del pensamiento

islámico, con sus derivaciones políticas, sino que también fue propio de la historia del

pensamiento occidental cristiano en los siglos medios.

De todo lo dicho, con la brevedad y el esquematismo que damos a estas páginas introductorias,

queda pendiente decidir sobre la cuestión relativa al alcance y los límites del tan propagado

«racionalismo» de Averroes y de su actitud elitista al respecto que hemos traído a colación.

Resulta evidente que de la lectura de sus textos, podemos deducir que la obligación de razonar

y, más certeramente, de filosofar, es algo recogido en la Escritura revelada y que dicha orden

divina parece dirigirse, en especial, a los hombres de demostración. En esta perspectiva,

Averroes es plenamente consciente de que sin el cumplimento del citado mandato por parte de

quienes están mejor dotados para ello, la ley religiosa no sería verdadera y que, por

consiguiente, la obligación de asentir a las prescripciones de la «mejor religión» que el texto

proclama, carecería de sentido.

Sin embargo, como dijimos, el filósofo no dejó de atender a requerimientos de orden práctico y

desempeñó funciones de jurista por encargo del sultán almohade. Ello implica considerar al

pensador como miembro activo de su sociedad y, por ello, comprometido con los quehaceres

cotidianos que el oficio de la judicatura conlleva, es decir, con la dedicación a los asuntos reales

que exigen atención, discernimiento y sentencia en el ámbito de la vida diaria: pleitos,

querellas, demandas y toda suerte de menesteres a los que estaba obligado a «descender»

para que su trabajo resultase eficaz. Podríamos deducir que incluso en sus reflexiones y

propósitos intelectuales más elevados, estaba implícito el deseo de sentenciar en la justa

medida de tal manera que, para el común de las gentes, la Teología y el amplio dominio de los

conocimientos racionales, fueran asequibles y cercanos.

Por ello, como veremos, una de sus preocupaciones fue la de despejar del horizonte de ese

conocimiento toda sombra de adherencia perniciosa que, a su juicio, contenía la Teología axaarí

que era la predominante en su momento. Entendiendo que su función era un privilegio,

comprendía también que del mismo derivaban obligaciones y, entre las más decisivas, la de

proponer a sus semejantes el camino medio capaz de restituir, recomponer y reconducir la

conducta encaminada al bien general. Y ello, también, en estricto seguimiento de la Revelación:

«Hemos hecho de vosotros una comunidad moderada, para que seáis testigos de los hombres y

para que el Enviado sea testigo de vosotros (2, 143)».

TRES

Si, como hemos mostrado, la Escritura es, para Averroes, algo irreductible e irrenunciable, es

legítimo deducir que la raíz que sustenta su pensamiento y su actitud es la misma que dio

comienzo a la Revelación hecha al Profeta: «¡Lee en el nombre de tu Señor!, Que ha creado, ha

creado al hombre de un coágulo. ¡Lee! Tu Señor es el Munífico. Que ha enseñado el uso del

cálamo, ha enseñado al hombre lo que no sabía (96, 1-5)». Ningún filósofo musulmán parece

ser ajeno a esta determinación original y lo que distingue a cada uno de ellos es la orientación,

el modo de realizar esa lectura. Averroes hizo la que le correspondía a tono con su propia

tradición intelectual, social e incluso familiar.

Detrás de él, había un respaldo discursivo formado por una larga secuencia de actos

intelectuales que, partiendo del análisis del texto, integró conceptos filosóficos ajenos, elaboró

sistemas, desarrolló nociones y formuló conjuntos de enunciados que constituyen la historia del

pensamiento árabe e islámico clásico desde su etapa de formación hasta el momento de su

consolidación en el siglo en el que nació el pensador cordobés. Los hitos de esa historia pueden

resumirse esquemáticamente en lo que sigue aunque, obviamente, un desarrollo prolijo de la

misma debería exponerse en un libro aparte.

El Corán, como sabemos, es un libro destinado a la recitación y a la meditación de sus aspectos

externos y ocultos. Aunque la finalidad esencial del mismo es el conocimiento de lo real,

palabra que en árabe es sinónima de Verdad, en un primer momento era necesario que su

lectura fuese a la vez recitación. En realidad, la orden inicial y originaria de la Revelación es

«¡Lee!» que también puede traducirse, porque así lo permite la palabra en árabe, como

«¡Recita!». De ahí que fuera el lector del Corán, el almocrí, el encargado de reproducir con

precisión la tonalidad y la secuencia melódica de la palabra emitida por el Profeta tras haberla

oído de Gabriel, sin añadiduras ni adulteraciones. La tradición consolidada de esta lectura,

sobre cuyo procedimiento hay numerosas opiniones proféticas, derivó en el establecimiento de

siete modalidades de recitación que manifiestan, precisamente, ese cuidado en respetar la

secuencia eufónica ya mencionada y, con ello, obtener la debida precisión en la trasmisión de

las aleyas.

El contacto y la familiaridad con la palabra, hizo que la función del almocrí se fuera

transmutando en la de teólogo, en árabe mutakal-lim, es decir, conocedor experto de los

alcances del kalam, vocablo cuya raíz árabe está referida a los conceptos de creencia, decreto,

orden, sentencia, verbo y, evidentemente, palabra. En tanto que el

libro, en un primer

acercamiento, es un conjunto de palabras, el experto en las mismas inició la vía del estudio

gramatical del texto y, con ello, de la misma lengua árabe en su totalidad. Además, las

exigencias de la interpretación del mensaje que esas palabras contenían y de la forma en que se

expresaba, originó la función del comentarista, de aquel que desmenuzaba sabiamente e

interpretaba con esmero todo el contenido de los signos.

El comentario del Corán, el tafsír, es palabra árabe que remite a la operación de averiguar,

explicar, aclarar o desgranar. Como en su lugar veremos, Averroes otorgará el rango de tafsír, o

gran comentario, a su glosa de la Metafísica aristotélica y lo hará con un procedimiento muy

cercano a los que en el Islam de los siglos VII y VIII abordaron la elucidación de las nociones

reveladas[7]. De esta forma, en esos siglos, el teólogo podía ser también gramático,

comentarista del libro y, en sus inicios, también jurista puesto que el mismo libro, junto con las

opiniones del Profeta, constituyó la fuente del Derecho islámico. Funciones todas que Averroes

desempeño en algún momento de su vida con especial dedicación. En todos los casos, quienes

ejercitaban su capacidad intelectual en esos menesteres, manifestaban la preeminencia de la

Razón sólidamente anudada a la Fe.

Cuando se inició la construcción de la ciudad de Bagdad, en el año 762, el Islam ya había

integrado en su territorio a culturas de profunda raigambre y solidez como la persa, la griega y

la romana o, más precisamente, la greco-latina. Los primeros califas abbasíes animaron la vida

cultural del imperio en cuyo seno, sobre todo en su capital, se constituyeron círculos de estudio

que, en muchos casos, desarrollaban sus tareas en el mismo palacio califal con la protección de

los califas. Bagdad fue, en ese momento, el punto de encuentro de culturas, debates, polémicas

y, sobre todo, de recepción y traducción al árabe de las obras de la cultura griega. Los califas al-

Mansur (m. 775) y al-Mamún (m. 833) son los dos extremos de una trayectoria cultural que

alentó el movimiento traductor y la promoción general de la cultura, representando su

momento histórico la era clásica del Islam.

Este último califa creó una institución, la Casa de la Sabiduría, bajo cuyo patrocinio se formaron

equipos de traductores que pasaban del siríaco al árabe y, menos frecuentemente, del griego al

árabe, manuscritos de Alquimia, Medicina, Astronomía, Aritmética, Geometría, ciencias de la

Naturaleza y Filosofía, es decir, todos los vestigios del saber helenístico que permanecían

guardados en monasterios cristianos y en otros lugares y que se llevaron a Bagdad para su

traducción. Dentro de las obras de carácter filosófico, el mayor número de libros traducidos fue

el de los aristotélicos y los de algunos de sus comentaristas. Además, por la influencia que tuvo

en los filósofos árabes, merece especial mención la traducción de la denominada Teología

atribuida a Aristóteles aunque en realidad era una paráfrasis de las tres últimas Ennéadas de

Plotino. A todo ello nos referiremos con mayor detenimiento en adelante.

La Filosofía no estuvo en el mundo islámico y su cultura clásica como una planta exótica en un

invernadero. En realidad, constituía uno de los ingredientes fundamentales de la Ciencia

mundana y una manifestación más del lustre cultural con el que se adornaban los gobernantes.

La naturalidad con la que se aceptaron e integraron en dicha cultura la sabiduría de los

antiguos, como se denominaban a los pensadores del mundo clásico griego, es buena muestra

de lo dicho, entre otras razones y con motivaciones específicas que más adelante

expondremos.

Por el momento, lo que importa retener es la consecuencia inmediata de la irrupción de las

traducciones en los círculos ilustrados árabes. Dicha presencia, cuyo volumen se incrementaba

a medida que progresaban los trabajos de traducción, consolidó la historia de las ideas del

pensamiento islámico de una manera definitiva. El saber científico y filosófico se difundió con

rapidez y dio lugar a definiciones precisas de temas que, inicialmente, fueron pertenencia de la

Teología.

Las nociones filosóficas nuevas, muchas de ellas inéditas en el

pensamiento árabe anterior,

enriquecieron el léxico y emigraron de la Teología a la Filosofía con formulaciones novedosas y

de largo alcance. Por poner un ejemplo: considerando como dato revelado la secuencia de los

nombres divinos que el libro enumera, su consideración a la luz de los nuevos conceptos

adquiere rasgos de problema filosófico y, como tal, surgen elaboraciones teóricas en las que

intervienen conceptos de origen griego tales como los de sustancia, duración, contingencia o

predicación, que contribuyen a formular la cuestión teológica alumbrada por la Fe, desde un

punto de vista racional pero teniendo en cuenta que la misma Fe puede reclamar como propia

en orden a su buen Entendimiento a la misma tradición filosófica y a su ejercicio reflexivo.

De entre los dedicados al estudio del ya mencionado kalam, a los que por comodidad expositiva

venimos denominando teólogos, surgió una corriente o escuela que se inclinó por la

consideración estrictamente racional de principios enumerados en la Revelación y que, desde el

punto de vista ético-religioso tenían importancia. Algunos de dichos puntos fueron, por

ejemplo, la situación del que comete un pecado grave o la naturaleza del Corán como libro

eterno o creado, entre otros temas.

Apartándose del método discursivo habitual, este grupo de pensadores a los que conocemos

genéricamente como mu’tazilíes (la raíz árabe de la palabra

significa alejar o separar), decidió

encarar racionalmente esas cuestiones, por lo que ese apartamiento no debe entenderse como

separación de la doctrina religiosa común, sino más bien como especificidad metodológica, es

decir, como la propia de los que se apartaban del común modo de razonar, para dedicarse a

una reflexión con fundamentos racionales más estrictos.

Todos los mu’tazilíes, que se distribuyeron fundamentalmente entre las llamadas escuelas de

Basra y Bagdad, desde el año 760 hasta el 942 aproximadamente, coincidían en el análisis de

cinco principios fundamentales: la Unidad y la Unicidad divina; la justicia divina; el estado del

pecador no arrepentido; la promesa y la amenaza de la otra vida y el mandato de hacer el bien

y evitar el mal. La base racional de estas disquisiciones ocupa un amplio lugar en la Historia de

la primera etapa del pensamiento árabe e islámico. De la misma se origina un amplio repertorio

de consecuencias para el futuro y, en el caso del segundo y del quinto de los principios

enumerados, los citados pensadores concluyen que el Ser humano es capaz de crear sus actos

y, por tanto, es responsable inmediato de los mismos, tanto de los buenos como de los malos.

En el seno del movimiento mu’tazil surgió uno de los pensadores cuya escuela tendrá amplias

repercusiones en el futuro y que, llegado el tiempo, será el blanco de las críticas de Averroes.

Se trata de Abul Hasan al-Axaarí (n. 873) que, hasta los cuarenta

años de su edad fue adepto de

dicha escuela y, por tanto, compartió todos sus principios racionalistas. Cumplida esa edad,

renunció públicamente a la doctrina mu’tazil aduciendo la concesión excesiva que en ella se

hacía a la función de la Razón de forma que la misma, en su opinión, llegaba a suplantar las

demandas de la Fe. En este caso, al-Axaarí afirmaba que, en el dominio de la misma, hay un

aspecto indescifrable por la Razón: el de lo oculto, que se menciona explícitamente al comienzo

de la segunda azora coránica y que, como dato revelado, no puede ser apartado del horizonte

dogmático del creyente.

A partir de esa constatación, el sistema filosófico del pensador se desplaza hacia el justo medio

de la conciliación de los dos extremos, Fe y Razón, de forma que la Fe del creyente no se viera

saltada por ninguno de los privilegios de la Razón de manera exclusiva y excluyente. Esta

actitud tuvo plena aceptación en el seno del Islam sunní durante varios siglos y los discípulos

del filósofo supieron completar los datos que él proporcionó de forma que en un determinado

momento, axaarismo y sunnismo llegaron a ser identificados como una misma tendencia. Una

vez consolidada como doctrina sólidamente establecida, el axaarismo no dejó de tener

adversarios, ataques y críticas a las que, de todas formas, logró sobrevivir hasta el siglo XII

cuando, como hemos dicho, Averroes intentará sistematizar una

crítica bien argumentada a las

tesis de la escuela.

No es conveniente dejar pasar sin la pertinente y breve aclaración, ya que lo hemos citado de

pasada, lo que comprende y se entiende por el términosunní. La palabra árabe sunna, que en el

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, se cita como zuna, significa camino

trillado. Antes de la aparición del Islam, al modo de proceder tradicionalmente seguido por

cualquier personaje o tendencia se le denominaba sunna en el sentido de costumbre o

procedimiento.

Tras la Revelación y sobre todo en la época en la que el Profeta no solamente recibía la misma

sino que también estaba encargado del buen gobierno de la comunidad de medina, sus

opiniones personales acerca de una amplia variedad de temas que surgían de continuo sobre

cuestiones doctrinales o de administración de la vida cotidiana, fueron constituyendo un amplio

repertorio de opiniones, hadices que son los elementos constitutivos de la sunna del Profeta. El

Corán y el hadíz, la tradición del profeta, son los elementos que conforman, a su vez, la sunna

del Islam. Ambos pilares son también la fuente del Derecho islámico sunní y su vertiente

práctica y positiva que, en lo tocante al contenido de las disposiciones legales de todo tipo,

forman el Cuerpo de la xaría o ley musulmana. A este seno legislativo, canónico y de

jurisprudencia positiva se ciñó el proceder de los cuatro primeros califas del Islam: Abu Bakr,

Omar, Uzmán y Ali, que era primo y yerno del Profeta.

Ali murió en el año 661, asesinado por un disidente jarichí y no entraremos aquí en la

explicación detallada de este término ni de sus precedentes y consecuentes históricos y

doctrinales. Sin embargo, la muerte del cuarto califa del Islam supuso la aparición de una

reclamación de orden legitimista derivada de la pretensión de sus hijos, Hasan y Husayn,

encaminada a la demanda de los derechos sucesorios del gobierno de la comunidad de los

creyentes.

Una vez desaparecido Ali, en Damasco se proclamó sucesor del califato Muáuia, perteneciente

a la estirpe omeya que procedía de la tribu de Quraix a la que también pertenecía el Profeta.

Esta decisión no fue aceptada de buen grado por los partidarios de la línea sucesoria que

provenía de Ali que, adelante, serán conocidos como la xía de Ali, significando dicha palabra

árabe partido o tendencia.

En poco tiempo, en Damasco se consolidó el califato omeya que reclamó para sí la herencia

plena de la sunna del Profeta ya citada y, en adelante, esa variante del Islam, la más numerosa

demográficamente hablando, es lo que también entendemos hoy como sunní. En cuanto a la

xía de Ali, sus seguidores establecieron un orden sucesorio hereditario cuyos representantes y

portadores de esa legitimidad reclamada se denominaron imameso imanes. Llegados al sexto

imám de la xía, Iafar al-Sadíq, sus sucesores se dividieron en dos ramas, la de los ismailíes,

septimanos o fatimíes y la de los duodecimanos, en tanto que contaron hasta el duodécimo

imán que desapareció o se ocultó en el año 873, el mismo año en que nació al-Axaarí.

La xía, variante doctrinal islámica minoritaria, nunca tuvo parte en el gobierno de la comunidad

de los creyentes hasta que en el año 909, los fatimíes fundaron un califato en El Cairo. Su

presencia política fue elemento fundamental de la historia política del Islam hasta el año 1171

en que el citado califato desapareció y la corriente ismailí se disgregó. También fue de suma

importancia su labor cultural y filosófica. Desde el punto de vista jurídico, la xía elaboró su

propia escuela de Derecho y en lo referido al aspecto doctrinal, poco es lo que diferencia a un

sunní un xií, puesto que ambos son plenamente musulmanes en todos los aspectos excepto en

lo tocante a la dimensión escatológica del Islam. Para la sunna, Muhammad, el Enviado de Dios,

fue el último de la serie de los profetas que empezó con Adán. Para la xía, tras el ciclo de la

profecía, se inicia el ciclo de los imames que son los encargados de custodiar la pureza de la Fe

revelada. Al final de los tiempos, en la xía duodecimana que es la que está en vigor hoy en Irán,

reaparecerá el imán oculto para restituir los fueros de la justicia universal.

Retomando el hilo de la exposición que dejamos interrumpida con la escuela axaarí, hay que

decir que la etapa más brillante de la escuela mu’tazil coincide con la del desarrollo de las

doctrinas xiíes cuyos adeptos tuvieron más de una discusión con los maestros racionalistas

mu`tazilíes. Pocos años después de la muerte de al-Axaari, murió en Bagdad al-Kulainí, gran

teólogo de la xía y ambos representan, en gran medida, los dos polos de la sabiduría de sus

respectivas tendencias. Siglos después, un filósofo de tendencia axaarí, Abu Hamid al-Gazzáli

(m. 1111), conocido como Algacel en Occidente, será también uno de los destinatarios de la

crítica acerba de Averroes, como veremos en su momento.

El prodigioso despliegue de la Filosofía del Islam, cuyos momentos iniciales acabamos de

esbozar, contiene variadas tendencias que no podemos detallar ahora. En el ámbito de la xía,

por ejemplo, destaca todo un espectro de manifestaciones que van desde la Filosofía profética

y la dialéctica de la Unicidad divina, hasta la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza, la

Filosofía de la Naturaleza de al-Razi, el hermetismo y su tema de la Naturaleza perfecta o la

Filosofía de la luz de Suhravardi, por citar solamente a las más destacadas.

En otro ámbito conceptual y discursivo, el que arranca de la escuela mu’tazil y continúa en la

derivación de la escuela axaarí, nos encontramos con un juego de nociones que, bajo su

aparente discontinuidad, permiten aislar temas, figuras y aportaciones novedosas que se

sustentan en un fondo de permanencia cuyos orígenes remontan al saber griego. En este caso,

podemos hablar de filósofos de tendencia helenizante cuyo despertar está ligado a la presencia

de las obras del pensamiento griego clásico traducidas al árabe. Hay que tener en cuenta que la

división entre zonas, ámbitos referenciales o pertenencias doctrinales más o menos claras, se

realiza aquí de forma convencional. Es decir que, cuando hemos dicho «ámbito de la xía», no

hemos pretendido abusar de la frontera separadora en lo externo, sino que lo hemos hecho por

razones de comodidad expositiva.

En una disciplina incierta, como la de la Filosofía, las denominadas fronteras nunca llegan a ser

conceptuales en su pleno sentido, sino más bien señales de identificación y catalogación. Todas

las tendencias, modulaciones, plasmaciones o manifestaciones intelectuales se destacan sobre

un fondo común por los individuos que las llevan a cabo y, todas juntas, a pasar de sus

desniveles, discontinuidades y rupturas, conforman lo que podemos denominar Historia de las

ideas o del pensamiento islámico. Con este presupuesto bien entendido, podemos hablar ahora

de la corriente de filósofos cuya referencia originaria es la obra de Aristóteles, en menor

medida la de Platón y, sobre todo, la obra incierta de un Aristóteles neoplatónico, sin dejar de

lado las nociones suministradas por las escuelas atomistas griegas, las estoicas y la obra de sus

respectivos comentaristas que, como dijimos, también fue traducida al árabe.

Todos los pensadores, de origen árabe, turco o persa, que aceptaron como propia esta

tradición, consideraron necesario el establecimiento de un sistema organizado al modo en que

lo hicieron los griegos: Lógica, Metafísica, Cosmología, estudio del Alma y sus potencias, Ética y

Política son los elementos que estructuran un conocimiento racional de la Realidad. El

despliegue expositivo de los mismos hace que sus intérpretes sean considerados filósofos en

sentido pleno. Así, por esta circunstancia, fueron denominados falásifa, plural árabe de faylasúf

que es directa traducción del griego philosophos, es decir, filósofo.

El primero de ellos, al-Kindí (n hacia 796), fue testigo en Bagdad, de la corriente científica

suscitada por las traducciones de textos griegos al árabe y de la floración del pensamiento

mu’tazil. Él mismo contribuyó a la tarea traductora, aunque parece que no sabía griego. De

origen árabe, acuñó los primeros términos técnicos de la Filosofía islámica y sentó las bases de

una corriente filosófica basada en las ideas aristotélicas tamizadas por las neoplatónicas que

proseguirá con al-Farabi (n. 872) y, después con Ibn Sína, Avicena, (n. 980).

Todos los falásifa, en la medida de sus respectivas teorías, no fueron serviles imitadores de los

griegos a los que, sin embargo, reconocieron como maestros. Sus pensamientos y sistemas se

orientaron de acuerdo con sus propias normas y en respuesta a cuestionamientos que de ellos

mismos nacieron. En gran medida, como puede observarse en el sistema de al-Kindí, los falásifa

fueron conscientes de que la obra de los maestros helénicos estaba por acabar, es decir, que les

había llegado abierta a posibilidades de completarla, perfeccionarla y, sobre todo, de integrarla

sin fisuras en el contexto de la cultura árabe, de su lengua y de la Revelación. Siendo así que

ésta venía a ser la culminación de las revelaciones plasmadas en libros anteriores, como la Torá

y el Evangelio, los sistemas de los filósofos árabes se contemplaron bajo esta misma

perspectiva: el pensamiento griego fue una etapa que debía tener su punto final en el

pensamiento árabe e islámico.

En al-Andalus, surgió la que podríamos denominar rama occidental del pensamiento

helenizante. Sus inicios se remontan a Ibn Masarra (n. 883) y la escuela de Almería, seguido por

Ibn Hazm de Córdoba (n. 994), Avempace (n. 1118) en Zaragoza, Ibn al-Síd de Badajoz (n. 1052),

Ibn Tufayl (m. 1185) de Guadix y, finalmente, Averroes cuya muerte tiene lugar siete años

después de la del ya citado Suhravardi y, ambos, son el punto de sutura de una corriente, por

parte del primero, y de una apertura en el caso del segundo cuya influencia se mantendrá viva

en la Filosofía iraní hasta, por lo menos, el siglo XIX.

Si tuviéramos que analizar la secuencia histórica de las ideas del pensamiento andalusí, cuyos

cimeros representantes hemos acabado de nombrar, avanzaríamos por un sendero plagado de

signos presididos por una evidente racionalidad equilibrada por la representación de metáforas

conceptuales que apuntan más a la sensibilidad que a la Razón estricta. En este caso, la

plasmación más evidente de lo que decimos estaría en la obra de Ibn Tufayl y su anhelo por

explicitar los procedimientos conducentes a la unión del Intelecto humano con el

Entendimiento agente universal de raigambre aristotélica. Dicho afán nace de un deseo del

Alma por encontrarse no solamente con la fuente de todo conocimiento sino, específicamente,

con la luz de la que emana el Bien universal. El artificio que el autor personifica en el filósofo

autodidacta, compendia casi todas las corrientes anteriores del pensamiento andalusí y deja

abierta la puerta a un acceso por el que Averroes transitó con su andamiaje racional.

CUATRO

Un mismo pensamiento puede ser pensado de nuevo muchas veces. Cada vez que se piensa, la

etapa histórica en que tiene lugar ese acto renovado, no es la misma y, por ello, el mismo

pensamiento se convierte en otro modo de pensar. Cuando la Filosofía griega entró en el

pensamiento árabe e islámico, se volvieron a pensar los supuestos

que aquella produjo, sin

prejuicios doctrinales, considerando que estaban ante un legado accesible a todos. De ahí que,

en el mundo islámico clásico, a Aristóteles lo llamasen el primer maestro, a al-Farabi, el

segundo, siendo Avicena el tercero. Cuando el segundo, al-Farabi, escribió su Ciudad Virtuosa,

su inspiración directa no fue Aristóteles sino Platón, siendo capaz de adaptar la constitución de

una polis dirigida por el sabio, a una umma inspirada por la profecía emanada de Al-lah en cuya

estructura jerárquica el sabio se colocaba un escalón por debajo del Creador.

Visión de un mundo donde lo real y lo divino se armonizan en un todo significativo de orden

práctico: la ciudad y sus derechos, sus funciones reguladas como las de un organismo vivo que

se dirige a su propia perfección tal como preconizó Aristóteles. El mismo horizonte que, por

otra parte como veremos, contempló Averroes al hablar de la ciudad, bajo inspiración también

platónica, según resulta de su paráfrasis a la Republica del filósofo griego.

A Averroes le tocó vivir una peculiar etapa histórica de al-Andalus que le proporcionó parte de

los elementos necesarios para reflexionar sobre el modelo de convivencia social más adecuado

a sus circunstancias. El imperio almorávide había impuesto una unidad política y una cierta

homogeneidad social en la que la elite cedió sus derechos en beneficio de un pueblo que nunca

acabó de entender la verdadera situación. Los almohades, después, instauraron un modo de

gobernar en el que el componente ideológico, más que el religioso propiamente dicho, era

predominante. En ese nuevo contexto, parecían estar garantizadas e incluso promocionadas,

todas las tentativas intelectuales que contribuyeran a consolidar y defender la reforma de altos

vuelos que había predicado Ibn Túmart.

Fuera de al-Andalus, los reinos cristianos parecían estar movidos por una ideología religiosa de

signo contrario al de la almohade. Sus raíces tenían todo tipo de componentes entre los cuales

no era el menor el económico que, a su vez, iba a nutrir de fuerza y permanencia a las cruzadas

que, fuera de la península, se estaban predicando desde el centro de gobierno de la Iglesia.

Además, ese Occidente que había permanecido en la oscuridad feudal, poco a poco va

manifestando una recuperación de las luces intelectuales que venían de la tradición griega y

latina. Como resultado de esta integración, la ideología escolástica latina empezaba a tomar

fuerza y se polarizó en una serie de cuestiones que tenían que ver con la Teología de manera

inmediata y con la Metafísica de forma subsidiaria. La denominada «cuestión de los

universales» afinará los instrumentos dialécticos y será Averroes, sin él saberlo, quien un siglo

después resurgirá en Occidente bajo la forma de controversias agudas con su doctrina

interpretada a gusto de las nuevas necesidades intelectuales y, por ende, reflejadas en lo

político y lo religioso.

En un Imperio que, como el almohade, hizo gala de benevolencia y generosidad para con los

hombres de pensamiento, la racionalidad parecía imponerse por sí misma, por derecho propio.

Sin embargo, como antítesis dialéctica de esa Razón omnipresente en un dominio

particularmente significativo como el jurídico, se manifestaron cada vez con mayor fuerza,

movimientos de índole espiritual que, a su modo, recuperaban y asimilaban las demandas

espirituales de una sociedad que nunca había perdido la esperanza de la redención social.

Debajo de la inmutable capa de serena majestad que parecía imponer el Estado almohade,

fueron muchos los síntomas de rebeldía que se aferraban a la llegada de un mahdi protector y

justo, reparador y bálsamo de inquietudes y pesares que se manifestaban en el seno del

pueblo. Por ello es muy ilustrativo al panorama literario andalusí en el siglo XII porque nos

ofrece un fiel reflejo de esta situación. Mientras la poesía árabe clásica empieza a decaer desde

el momento en que los almorávides pisaron al-Andalus y fue languideciendo paulatinamente

bajo los almohades, fue la poesía popular la que ocupó un lugar de privilegio desde el momento

en que Muqaddam al-Cabrí el Vidente, inventó o introdujo la moaxaja en tierra andalusí. El

éxito popular de este estilo poético, suscitó la aparición de poetas que, sin dejar del todo el

cultivo del clásico, se diseminan por todas las regiones de al-Andalus[8].

Ejemplo de ellos fueron el denominado Ciego de Tudela (m. 1126) que vió como su fama

saltaba a Oriente y el más famoso zejelero de todos los tiempos, el contemporáneo y paisano

de Averroes, Ibn Quzmán (m. 1160) al que el filósofo oyó posiblemente cuando recitaba sus

versos en las calles de Córdoba enaltecido por un título, el de visir, en una época que ya no

hacía caso de tales encumbramientos. El poeta es, con su obra, el prototipo y la antítesis de su

vecino el filósofo y jurista.

A la seriedad y circunspección que éste mantenía posiblemente por temperamento, pero

también por alcurnia familiar y posición oficial, Ibn Quzmán con su desenfado y tolerable

desvergüenza, abrió las puertas a la lengua romance de la misma forma a como Averroes, con

su talante, las abrió a la reflexión racional de altos vuelos. Si éste pudo pensar alguna vez en el

epitafio que expresase sus ideas de la forma más exacta, tal vez hubiera elegido los versos del

sabio Abu Amr ibn Hazm, visir de uno de los reyes de Córdoba en el siglo XI: «El hombre libre

es como el oro, sujeto unas veces al golpe del martillo, pero al que ves otras veces la corona de

un rey»[9].

El testamento de Ibn Quzmán, por el contrario, es el que figura en

el zéjel número 90 de su

cancionero, en traducción también de Emilio García Gómez, que rezaba así: «Cuando muera,

éstas son mis instrucciones para el entierro: dormiré con una viña entre los párpados. Que me

envuelvan entre sus hojas como mortaja y me pongan en la cabeza un turbante de pámpanos».

Hijo de su tiempo y de sus circunstancias, heredero de una tradición filosófica muy consolidada,

a la que la mayor parte de este libro está dedicada, de Averroes nos quedan sus escritos y, con

su lectura, lo traemos hacia nosotros y hacemos de su razonar objeto del nuestro. Con ello, se

convierte en instrumento de nuestro propio pensar. A lo que de él quedó entre nosotros, lo

consideramos una forma de supervivencia que nos permite interrogar a sus palabras por medio

de las nuestras. Aunque nos sea imposible comprenderlo tal como él se comprendía y de la

misma forma en que lo hicieron sus contemporáneos o inmediatamente sucesores, todavía nos

está permitido integrar sus palabras en nuestros conceptos, de la misma forma que él lo hizo

con las palabras y los conceptos de una forma de pensar que tuvo lugar casi un milenio y medio

antes de que él naciera.

CAPÍTULO PRIMERO

LA FAMILIA

Una situación en cualquier escalón en la jerarquía social, puede ser capaz de determinar el

destino de los que nacen en su seno. Quien, por nacimiento, viene a ocupar un puesto en el

grado más privilegiado de la sociedad entra en un futuro previsible. Las estructuras de una

familia definida por un aquilatado prestigio permiten atisbar el destino de los que nacen en ella

y una huella indeleble quedará, de una forma u otra, impresa en su vida. En un determinado

momento de la misma, es posible que esa impronta salga a la luz y determine formas de

comportamiento, actitudes o percepciones de su entorno.

La familia en la que nace Averroes es una familia cordobesa de rancio abolengo jurídico que

tuvo ocasión de poner en práctica su prestigio en muchas ocasiones y, en casi todas ellas, de

forma muy cercana a los poderes políticos oficiales. El filósofo participó, lo veremos, en esa

tarea pública de forma eficaz y, en el ejercicio de dichas funciones, desplegó una práctica y un

procedimiento deudores de sus inmediatos antepasados, el abuelo y el padre. Antes, pero

mucho más después del desempeño de dichos cargos, en las diatribas que mantuvo con

sistemas de pensamiento que, a su juicio, necesitaban corregirse, desplegará el arsenal

argumentativo al modo en que lo haría un buen jurista, como fiscal y como defensor. Sus

códigos legislativos de referencia, en el dominio de la abogacía, serán, como no podía ser de

otra forma, el texto revelado, la xaría y la jurisprudencia malikí. En el dominio de la Teoría

filosófica, el peso de la doctrina de base será el de Aristóteles.

El abuelo

Abu al-Ualíd Muhammad ibn Ruxd nació en Córdoba en el año 1048 y en esa ciudad estudió con

los más acreditados maestros en la Ciencia y la práctica del Derecho. Un buen maestro en este

dominio, además de tener presente siempre las enseñanzas del libro revelado, debía conocer al

detalle las tradiciones proféticas, es decir, el hadíz, las sutilezas de la gramática árabe, los

alcances de la xaría y el adab o compendio de las disciplinas necesarias que permitían obtener

una cultura general para desenvolverse en la vida y ejercer con eficacia un determinado cargo

oficial. El Derecho islámico, fiqh, era, pues, el compendio de una variada gama de saberes y

quien lo interpretaba y aplicaba, el alfaquí, debía atenerse, además, a lo dispuesto por una

determinada y específica escuela jurídica que, en el caso que nos ocupa, era la escuela o rito

malikí.

El desarrollo de las escuelas jurídicas del Islam fue paralelo al de las teológicas. En el primer

caso, en sus orígenes, hubo tantas escuelas como maestros cuya autoridad y prestigio

congregaban a los estudiosos. Con el tiempo, muchas de ellas se fueron extinguiendo y, hacia el

siglo XI, fueron tomando carácter oficial y canónico las de Abu Hanífa (m. 767), Málik ibn Anas

(m. 795), al-Xafií (m. 820) y Ahmad ibn Hanbál (m. 855). Estas cuatro escuelas son las que hoy

se reparten la dirección jurídica de Islam sunní. Otra escuela, de notable importancia hasta ese

siglo fue la fundada por Daud al-Isfahaní (m. 883), la zahirí, que tuvo gran importancia y fue

seguida por pocos pero destacados sabios como Ibn Hazm de Córdoba.

La escuela malikí suplantó en al-Andalus y el Magreb a la auzaí fundada por el sirio al-Auzai (m.

774) y llegó a su máximo grado de desarrollo bajo el patrocinio de la dinastía almorávide. A

Málik b. Anas, epónimo de la escuela jurídica malikí, se debe la más antigua recopilación de

Derecho en el Islam, el Kitáb al-muatta (Libro del camino allanado), donde se recoge la sunna

del período de Medina con todo su contenido de cuestiones legales, rituales, civiles y religiosas.

En el rito jurídico formalizado posteriormente en base a dichos postulados, se reconocen como

fuentes de interpretación jurídica la opinión personal del alfaquí, ra’i, cuya aplicación da lugar a

otra fuente de Derecho, qiás, que es la deducción por analogía mediante la cual, del examen de

cuestiones ya resueltas en Derecho, se obtiene la solución para otras no previstas. En general,

estos dos procedimientos se utilizan por las demás escuelas jurídicas y a ellos se añade el

consenso unánime, ichma.

Los almorávides, primer imperio bereber norteafricano, unificaron bajo su autoridad a todo el

Magreb tras la fundación de Marrakex en 1062 por obra de Iusuf ibn Taxfín. Por ese tiempo, los

reyes de taifas de al-Andalus, sintiendo muy cercana la amenaza de Alfonso VI de León,

solicitaron la ayuda del gobernante almorávide y, en 1086, Iusuf, una vez convencido de la

necesidad de entrar en al-Andalus, pasó el Estrecho y venció al monarca leonés en Zalaca, al

norte de Badajoz.

Posteriormente, volvió Iusuf ibn Taxfín en ayuda de los andalusíes de nuevo amenazados por

los reinos cristianos. Una fetua emanada de los alfaquíes orientales, entre ellos el filósofo

Algacel, declaró la licitud de que Iusuf depusiera a los reyes de taifas. Al amparo de esta

disposición canónica, los almorávides pusieron fin a varias dinastías peninsulares, entre ellas la

encabezada por al-Mu'tamid de Sevilla. En 1102, los almorávides ocuparon Valencia tras la

muerte del Cid y, en 1110, sucedieron a los Banu Hud de Zaragoza.

La presencia del nuevo poder en al-Andalus no dejó de suscitar controversia. Las clases

superiores y los grupos más cultos de la sociedad vieron en Iusuf ibn Taxfín un intruso casi

iletrado, un rústico bereber ajeno al refinamiento de las cortes de taifas acostumbradas a la

poesía y al cultivo de las sutilezas de la lengua. De otro lado, gran parte del pueblo llano y de los

alfaquíes, consideraron el rigorismo enarbolado por los almorávides como una necesaria y

conveniente purificación de la degeneración espiritual a la que había contribuido el gobierno de

las taifas a la vez que un freno a las aspiraciones de los reinos cristianos. En este contexto, muy

esquemáticamente presentado, se inscribe la obra de Abu al-Ualid ibn Ruxd, el abuelo de

Averroes.

A Iusuf ibn Taxfín le sucedió su hijo Ali en 1106 y, en 1117, nombró a Ibn Ruxd juez supremo o

juez de los jueces de Córdoba que, casi cuatro años después de su nombramiento, tuvo que

enfrentarse a una revuelta de la población cordobesa sobre cuyas causas existen varias

versiones.

El hecho es que la población encabezada por los alfaquíes y provista de armas, atacó la

residencia del gobernador almorávide y le puso sitio. Ali ibn Iusuf ibn Taxfín, informado de la

gravedad de los hechos se presentó en Córdoba con tropas bereberes e impuso sus condiciones

para la rendición. Abu al-Ualid ibn Ruxd intervino entonces presentando al emir las causas de la

revuelta probando, además, que los cordobeses no habían tomado la iniciativa de la misma.

Una vez resuelto este difícil asunto, solicitó a Ibn Taxfín ser apartado de sus funciones y así se

hizo en el año 1121. A pesar de todo, la reputación del abuelo de Averroes se mantuvo intacta e

incluso se acrecentó debido a su buen proceder en el conflicto. Tras el cese, se dedicó a escribir

sobre temas jurídicos, se encargó de dirigir la oración en la mezquita cordobesa, pronunciando

el sermón o jutba en la plegaria de los viernes y participando activamente, también, en las

deliberaciones del consejo consultivo de sabios o xurá.

En septiembre de 1125, Alfonso I el Batallador, rey de Aragón, emprendió una expedición

militar contra al-Andalus y, simultáneamente, se rebelaron los mozárabes en apoyo de los

avances del rey cristiano cuya incursión llegó hasta Granada y la provincia de Córdoba. Una vez

restablecido el orden en el territorio andalusí, Abu al-Ualíd ibn

Ruxd se trasladó a Marrakex

para tratar de encontrar, con Ali, solución a este amenazante problema. La misma consistió en

expulsar de al-Andalus a quienes habían ayudado al rey Alfonso, destituir al gobernador de al-

Andalus por su incapacidad para defender sus fronteras y emitir una fetua, redactada por el

jurista, en la que recomendaba la deportación de los mozárabes hasta las regiones marroquíes

de Meknés y Salé. En estos críticos momentos, arreció la intolerancia de los alfaquíes

almorávides en lo tocante a la represión de las ideas teológicas no acordes con la orientación

oficial y, en Córdoba y otras ciudades, se quemó públicamente la obra de Algacel en la que se

hablaba de la revivificación de la religión, prohibiéndose su lectura bajo pena de muerte.

Son tiempos en los que, junto a la inquietud social en al-Andalus, empiezan a considerarse

peligrosas las prédicas de Ibn Túmart, el futuro fundador del Imperio almohade. El Emir de los

musulmanes, llamó a consultas a Ibn Ruxd y a otros alfaquíes de al-Andalus y el Magreb, en el

mes de marzo año 1126. El jurista cordobés regresó a su ciudad natal dos meses y medio

después. Allí cayó enfermo y murió en el mes de noviembre de ese mismo año.

Un precedente intelectual

La vida y, sobre todo, la obra de Abu al-Ualíd ibn Ruxd, el abuelo, como se le denomina en las

crónicas para distinguirlo de su nieto, se yergue como símbolo y

anticipación de futuro en la

persona de éste. A lo largo del desempeño de sus cargos oficiales como juez del sistema

almorávide, Abu al-Ualíd dejó en herencia dos legados importantes: una ingente cantidad de

dictámenes jurídicos, modelo de precisión y finura argumentativa y los comentarios a

compendios clásicos del Derecho malikí.

En el primer caso, la colección de sentencias y fetuas redactadas por el jurista en respuesta a

consultas jurídicas sobre variados casos, constituye un espejo de la vida social, religiosa y

económica del al-Andalus e incluso del Magreb de su tiempo. A través de ellas, podemos

observar el despliegue de las imágenes y testimonios vivos de las gentes que entonces vivieron

conformando el contenido y los matices de toda una sociedad. Las citadas fetuas se refieren,

sería muy largo detallarlas en su concreción, a aspectos de la vida religiosa tales como las

formas de hacer las plegarias rituales, sobre la licitud de llevar el velo característico (lizám) de

los varones almorávides, acerca de las lecturas coránicas, el modo de llevar a cabo la

peregrinación o la decisión a tomar en el caso de un converso al Islam del que se sospecha que

sigue siendo cristiano en su vida privada.

Fetuas, también, sobre la vida económica: transacciones, contratos de compra y venta, alquiler

de inmuebles o sobre el correcto peso de las monedas. Dictámenes acerca de las tierras

improductivas, de labor o fundaciones piadosas. Procedimientos para solucionar el paso del

agua por terrenos comunales, contratos de personal al servicio de la agricultura, derechos y

deberes de los artesanos en sus variadas modalidades y trabajos o derechos de alquiler de

negocios, tiendas o talleres. Fetuas, en fin, sobre los depósitos monetarios, préstamos,

donaciones, limosnas, testamentos y toda suerte de usurpaciones o reivindicaciones en este

terreno.

Junto a esta manifestación de un saber de orden práctico, determinado por las disposiciones

del minucioso y detallista Derecho malikí, Abu al-Ualíd escribió comentarios de las grandes

obras clásicas de esta escuela jurídica, en particular los referidos a la obra de Sahnún (m. 854) y

a la de al-`Utbí (m. 869).

El comentario de una obra clásica, en cualquier dominio del conocimiento, fue tarea

especialmente valorada ya en la antigüedad griega. En la tradición islámica, el comentario del

texto revelado fue un ejercicio intelectual que apareció en tiempos inmediatamente

posteriores a la compilación definitiva del Corán realizada por el califa Uzmán (m. 656) y a sus

características y motivaciones ya nos hemos referido.

Explicar, aclarar, detectar y solucionar ambigüedades, consideración de fuentes indicativas o

revelado de significados tácitos, son intenciones que motivan la tarea del comentador que

aborda la lectura comprensiva de un determinado texto a partir de una demanda emanada de

un particular o de toda una comunidad. Baián es la palabra árabe que sintetiza los rasgos

internos de la operación capaz de desmenuzar un texto hasta sus últimos alcances indicativos,

es decir, el cabal cumplimiento de las exigencias de todo buen comentario. La citada palabra

árabe significa claridad, evidencia, informe, exposición, declaración, aclaración y, también,

elocuencia. El libro en el que Abu al-Ualíd comentó la obra del citado al-`Utbí, se titula Kitáb al-

baián ual tahsíl, es decir, el «Libro de la aclaración y el resumen». Su estructura, detalle e

intenciones son análogas y precursoras, creemos, de las puestas en práctica por su nieto en lo

relativo al comentario de la obra aristotélica.

En su comentario, el abuelo empieza por dar cuenta del motivo de su tarea: responder a las

dudas de algunos de sus compañeros de profesión de Jaén y a estudiantes de Silves ante

determinadas cuestiones del libro de al-`Utbí. Como él mismo dice en la exposición preliminar,

su propósito era hacer un comentario amplio, claro y conciso que resultase comprensible y

facilitara la reflexión. Intenciones que podrían trasladarse, casi palabra por palabra, a las de su

nieto cuando el califa almohade le propuso la aclaración de algunos extremos de la obra de

Aristóteles que le resultaban de difícil Entendimiento.

No podemos olvidar que Averroes, el filósofo, fue también

eminente jurista y que ambos, él y

su abuelo, abordaron y armonizaron, en el horizonte de sus respectivas competencias, jurídica

el segundo y más filosófica el primero, los dos tipos de razonamiento posibles en su momento:

el basado en consideraciones prácticas, sin referencia obligada a textos precedentes y el

libremente basado en argumentos de autoridad aquilatada pero que, también, venía motivado

por necesidades prácticas.

Hay que tener en cuenta que el ejercicio de todo comentario genera un discurso duplicado: por

un lado, el propio del texto que se comenta, por otro, el que deriva de su comentario.

Separados en el tiempo, texto original y comentario del mismo, responden cada uno de ellos a

las exigencias de su momento respectivo y a las condiciones propias de cada etapa. La tensión

entre ambos extremos puede derivar en subversión interpretativa, adaptación sin crítica,

remodelación conceptual o en una reubicación interpretativa que posibilita el Entendimiento y

la reflexión sobre un texto, aparentemente plagado de arcanos, que permite el deslizamiento

de nociones superadas por el paso del tiempo hacia el territorio de lo actual y reciente. Abu al-

Ualíd supo reintegrar, en el contexto jurídico de su época, un texto que se había ido

transmitiendo sin adaptarse a las nuevas circunstancias que reclamaban la depuración

conceptual necesaria para la buena marcha de un complejo y

difícil momento de la historia de

al-Andalus.

En su momento, como veremos, Averroes emprenderá la misma tarea en su dimensión

filosófica. Si por razones de espacio, pudiéramos detallar el modo, la forma y el procedimiento

que su abuelo emplea para hacer compatible el contenido del libro de al-`Utbí con las

demandas de la nueva metodología jurídica, observaríamos que su nieto contaba con el

paradigma expositivo necesario y suficiente, es decir, con un modelo que le servía de sólida

referencia.

Los hermanos, el padre, los hijos

No sabemos si Averroes tuvo hermanos. Podemos pensar con seguridad que sí, pero ninguno

aparece citado en los breves relatos biográficos árabes y en las crónicas que resaltan el brillo de

los personajes más importantes y que nunca, en este caso ni en ningún otro, se refieren a la

infancia de los biografiados. En la tradición familiar, destaca la presencia del padre de Averroes,

Abu al-Qásim Ahmad (m. 1168) que, sin tener la notoriedad social de su padre Abu al-Ualíd, ni

tampoco su dedicación intelectual, también fue cadí de Córdoba y el encargado de dirigir las

preces mortuorias en el entierro de su progenitor.

E n cuanto a los hijos de Averroes, tampoco sabemos cuántos fueron y desconocemos sus

trayectorias vitales. Las crónicas citan a uno de ellos, Abu

Muhammad Abd Al-lah que siguió la

tradición jurídica familiar aunque se dedicó también a la Medicina y parece ser que escribió

sobre la misma. De él también consta un tratado sobre la unión del Entendimiento material con

el Entendimiento agente, suponiendo nosotros que esta dedicación a los estudios filosóficos

debía proceder de la directa influencia de su padre que, como veremos, habló de la misma

cuestión en una de sus obras.

T odos los varones de la familia, a partir del insigne abuelo, reflejan a su modo el resplandor de

éste y la fidelidad a su imagen pública y privada parece determinar sus respectivos futuros

profesionales. Entre los hombres de la familia, el progenitor manda e impone conductas,

tendencias y opciones vitales cuya custodia recae en el primogénito y desde él, en sus

sucesores. En el caso de la familia de los Banu Ruxd, esta sucesión directa parece saltar por

encima de la jerarquía y pasar directamente del abuelo al nieto. El hecho de darle el mismo

nombre y tener que ser reconocidos ambos como «el abuelo» y «el nieto» para distinguirlos,

indica una tendencia clara en lo tocante al lugar de cada uno en el espacio familiar y social. Esta

circunstancia, en principio, sorprende en tanto que el primero casi no tuvo ocasión de conocer

al benjamín de la familia pues éste nació en el mismo año y un mes antes del fallecimiento de

aquél.

Las mujeres de la familia

Las crónicas árabes no suelen dar noticias de las abuelas, madres o hermanas de los biografiados excepto en casos muy particulares y cuando lo hacen se refieren, la mayor parte de las veces, a las dinastías reinantes. La sociedad árabe, como es sabido, es patrilineal y el legado de los antepasados y la pertenencia al clan o al linaje se transmite por el padre. Se ha dicho que en al-Andalus se daba a la mujer una libertad más amplia que en Oriente y algo de ello se pone de manifiesto en El collar de la paloma de Ibn Hazm (m. 1063). En algunos pasajes de esta obra se deja ver la libertad de que gozaban las mujeres andalusíes pertenecientes a las más altas clases sociales y su autor refiere que, en su edad adulta, tuvo ocasión de volver a ver a una muchacha con la que se crió cuando era niño. Ibn Hazm dice de ella que pertenecía a una familia tradicional y noble y que, en el transcurso de tres inocentes veladas que con ella pasó, no ocultó su rostro tras el velo. Más adelante, sin embargo, esta apreciación cambiará de signo y el autor cordobés hablará en su libro de mujeres bien custodiadas en sus habitaciones, pertenecientes a grandes familias y reclusas en el entorno de los hombres de su parentesco, a la espera de enamorarse de sus parientes masculinos a los que solían estar destinadas.

NACIMIENTO Y AÑOS DE FORMACIÓN

A l comienzo de este libro, hemos dado cuenta del nombre

completo del filósofo cordobés, así

como del año de su nacimiento y muerte. Hemos aludido, después, al hecho de que nació en el

seno de un destino fijado de antemano. El linaje que evidencia la serie de sus apelativos y la

mención de las fechas que encierran su vida, nos indican que Averroes nace sobre el fondo de

un discurso ya hecho, emergiendo en una familia en la que los destinos de sus miembros

parecían estar trazados antes de nacer. Dichos destinos llevaban la marca del prestigio social y

de la cercanía y colaboración con los poderes establecidos a partir de la práctica del Derecho y

de la Teoría emanada de los saberes jurídicos.

Córdoba era en 1126, año del nacimiento de Averroes, la imagen y el símbolo de la prestancia

política y cultural que, en gran medida seguía nutriéndose de glorias pasadas. Abd al-Rahmán,

nieto de Hixám, el califa omeya de Damasco, fue uno de los pocos que salvaron la vida tras el

exterminio decretado por los abbasíes en el año 750. En su huida por tierras del Magreb,

buscando el mayor alejamiento geográfico posible de la nueva dinastía, acabó siendo acogido

en la floreciente y próspera corte de los rustemíes de Táhert, hoy Tiaret en la actual Argelia. En

755, pasó a al-Andalus con la ayuda de clientes sirios que lo apoyaron como su señor natural. El

emir de Córdoba, Iusuf al-Fihrí trató de negociar con él y, posteriormente, recurrió al encuentro

armado que se saldó con su derrota, cerca de esa ciudad, en 759.

En los treinta y dos años del emirato omeya independiente del califato de Bagdad, Abd al-Rahmán supo capear todos los temporales políticos y legó a sus sucesores un Estado sostenido por un fuerte ejército de mercenarios.

El fundador del califato cordobés, Abd al-Rahmán III, hubo de enfrentarse a nuevos retos que provenían, por una parte, de la amenaza leonesa y, por otra, de la que provenía del califato fatimí que los ismailíes habían fundado en Egipto en 909. En el interior de al-Andalus, que por entonces alcanzaba la mayor extensión territorial de su historia, el califa cordobés coronó su estabilidad política con la toma de Toledo en 930, después de haber conseguido el dominio de la plaza de Bobastro donde había reinado de forma independiente, durante treinta años, la familia de Ibn Hafsún. Abd al-Rahmán III, gobernó cuarenta y tres años logrando la prosperidad de Córdoba, la de los territorios andalusíes y la de su propia familia.

La citada gloria acabó en tiempos de la muerte de Almanzor, en 1002, interventor y general supremo del califato desde el gobierno de al-Hakam II, hijo y sucesor de Abd al-Rahmán III. La memoria de aquél auge permanecía viva en el recuerdo de los cordobeses y los cronistas se detienen en la descripción de la grandeza de Córdoba: la primera ciudad de Occidente que tuvo calles empedradas e iluminadas por la noche, los baños públicos,

las setenta bibliotecas, las

más de mil mezquitas presididas por la mayor de ellas, todavía presente; la belleza de Madinat

al-Zahrá, llamada así por el nombre de una favorita y, ante todo, la espléndida biblioteca del

califa que, según los relatos históricos, veraces o no, contaba con casi 400.000 volúmenes.

Córdoba, el mayor centro cultural de la época, atraía a sabios de oriente y de la Europa

cristiana, fue descrita por la monja sajona Hrosvitha, en el siglo X, como la joya brillante del

mundo, ciudad nueva y magnífica, orgullosa de su fuerza, celebrada por sus delicias y

resplandeciente por la plena posesión de todos los bienes.

En 1031, una rebelión acabó con Hixám III, el último de los califas cordobeses y, con la gloria de

los omeyas, desapareció la hegemonía de Córdoba. A su ruina le sucedieron numerosos estados

menores, los reinos de taifas, gobernados por linajes bereberes, en las regiones del sur, eslavos

en las del este y, en el resto, muladíes o baladíes que así se denominaban a los de abolengo

árabe o bereber que habían vivido en al-Andalus desde hacía mucho tiempo. Muladíes eran los

musulmanes autóctonos, de origen netamente andalusí.

Se deben a los poetas del siglo XI las descripciones más acertadas de la añoranza por la

desaparecida brillantez cordobesa. Entre sus lamentos, destacan los de Ibn Hazm e Ibn Xuhaid.

Este último cantará en un detenido repaso de las glorias pasadas:

N o hay entre las ruinas ningún amigo que pueda informarme ¿A quién podría preguntar para

saber qué ha sido de Córdoba?

N o preguntéis sino a la separación. Sólo ella os dirá si vuestros amigos se han ido al monte o a

la llanura.

E l tiempo se ha mostrado tirano con ellos. Se han dispersado en todas direcciones, pero el

mayor número ha muerto (…).

P or una ciudad como Córdoba, son poco abundantes las lágrimas que vierten los ojos en

chorro incontenible (…).

M i tristeza se renueva sin cesar de llorar por sus nobles personajes, sus literatos, sus notables

sabios y sus defensores.

M i Alma suspira de pesar por sus favores, su pureza, su esplendor y su grandeza.

Y mi corazón se rompe al pensar en sus sabios, sus eruditos, sus hombres de letras y sus

espíritus delicados.

[10]

Los almorávides significaron un paréntesis en medio de la tumultuosa historia de los reinos de

taifas y su imperio empezó a socavarse con la emergencia de una convocatoria de tintes

apocalípticos, la enunciada por Ibn Túmart que se había proclamado mahdi en el Tinmál

marroquí cinco años antes del nacimiento de Averroes cuyo destino habría de estar

estrechamente unido al nuevo orden político.

Pocos detalles hay de la infancia de Averroes. Sobre la etapa de instrucción en el transcurso de la misma, podemos decir que sus normas y procedimientos no debían ser muy diferentes de los propios del mundo islámico. La pertenencia a una prestigiosa familia garantizaba el esmero de la educación primera que, en la etapa de la infancia y en las siguientes, se impartía en un reducido círculo de docentes y discípulos como correspondía a la alcurnia de las familias.

Tampoco contaremos nunca con un solo detalle de la primera infancia del Averroes niño y si intentásemos reconstruir aquellos sus primeros tiempos con ingredientes imaginarios podríamos correr el riesgo de hacerlo genio antes de tiempo.

Rudimentos de la lengua árabe, de religión y de las elementales nociones de cálculo fueron, con seguridad, lo primero que Averroes aprendió. Junto a ello, resultaba imprescindible el aprendizaje del Corán, con la memorización sucesiva de sus partes canónicamente establecidas y de acuerdo con la variante de lectura propuesta por el imán Warx que era la predilecta de los jeques de al-Andalus y que, en este momento, solamente la empleaba el imán en la gran mezquita cordobesa. Dicha preferencia remite a una opinión de Ibn Málik acerca de la pronunciación de determinadas consonantes pero que en nada sustancial altera los significados y las nociones.

Tras una primera etapa de aprendizaje elemental, el estudiante pasaba a profundizar los

conocimientos adquiridos y a su ampliación en variadas modalidades: Gramática, Lexicografía,

adab, Historia, que consistía en colecciones de anécdotas de los antiguos y poesía. En este caso,

sabemos que Averroes memorizó los versos de Abu Tammám (m. 845) y de al-Mutanabbi (m.

965), considerado como el mayor poeta árabe de todos los tiempos. Ambos poetas

ejemplificaron la resistencia y el triunfo del neoclasicismo frente a los modernistas. Más

adelante, el filósofo habría de poner en práctica estos fundamentos de la rima y componer un

poema sobre los cinco pilares del Islam y una casida acerca de la doctrina malikí.

En esta primera etapa de instrucción, seguramente el niño ya se ha impregnado del aire de la

familia y ha asimilado los rituales familiares y ha empezado a delinear su propio espacio. Como

individuo, carece de «valor» personal. Como parte celular de su familia, comparte con sus

parientes un rango y un grado en la escala social y de ello da prueba el trasiego incesante de

maestros de variadas disciplinas que en su casa se produce.

La ausencia del abuelo no dejaba de ser, sin embargo, una presencia decisiva cuyas

determinaciones debió recoger su padre e inculcarlas en su hijo. Por ello, muy especial

dedicación merecieron sus estudios sobre los fundamentos del Derecho y la jurisprudencia

práctica que estaban directamente relacionados con las disciplinas teológicas y el conocimiento

del hadíz. Como su padre y su abuelo, Averroes estudió la Teología en su versión axaarí y,

naturalmente, el Derecho en la malikí sin por ello dejar en su ignorancia el conocimiento de las

demás escuelas jurídicas musulmanas. Ibn al-Abbar, el antólogo citado en las páginas iniciales

de este libro, nos refiere que fue bajo la dirección de su padre como Averroes aprendió de

memoria el texto fundacional de la escuela malikí, el ya mencionado Kitáb al-Muatta de Ibn

Málik. Averroes estaba dejando de ser un niño y entraba en la adolescencia y para que su

maduración intelectual continuara se precisaba la intervención de nuevos elementos, aunque

Ibn al-Abbar nos diga que su interés por el saber lo tenía desde niño y lo mantuvo intacto toda

su vida hasta tal punto que se decía de él que ni un solo día dejó de pensar y de leer excepto la

noche de la muerte de su padre.

Un programa de estudios

Tradicionalmente, el conocimiento de los saberes que constituían la base de la formación

intelectual de los estudiantes, tanto andalusíes como orientales, se distribuía por

especificidades de rango y ocupación. Cada grupo social poseía su propio concepto de lo que

debía ser el conocimiento adecuado a su nivel social y futura ocupación profesional, así como

los procedimientos para obtenerlo. Los juristas, los alfaquíes,

delimitaban el aprendizaje de la

xaría por medio del Corán, el hadíz, y por los fundamentos de los ritos jurídicos particulares. Los

literatos, por su parte, entendían que las fuentes de su disciplina se basaban en el correcto uso

de la lengua así como en las reglas gramaticales y en las normas de la Retórica y la

Composición.

Teniendo en cuenta que el jurista debía argumentar sólidamente sus disposiciones legales y

redactar sus alegatos con suma elegancia, los aprendizajes propios de su rango estaban

íntimamente relacionados con los propios del escritor sin descuidar dos géneros que

conocieron una promoción inusitada en la época omeya del califato de Damasco: la prosa

didáctica, en la que se incluían los cuentos y los apólogos, y la denominada prosa de los

secretarios que en el período abbasí alcanzó la cota más alta de su prestigio.

Numerosos son los maestros en Derecho de los que recibió enseñanza Averroes en su etapa de

formación en esta materia. Ibn al-Abbar nombra, entre otros, a Ibn Baxkaual, Abu Maruán ibn

Masarra, e ibn Samhún. El cronista también citado anteriormente, Ibn Abi Usaibía, nos indica

que el jurista Ibn Rizq le enseñó la Ciencia del jiláf que contemplaba la jurisprudencia

contradictoria y los problemas más sutiles del fiqh, así como los más generales cuyo campo se

denominaba diraia. Toda esta enseñanza debió estar supervisada

por su padre que, como

sabemos detentaba cargos de prestigio y era un jurista profesional.

Medicina y Astronomía fueron las enseñanzas que recibió Averroes de forma simultánea o

sucesiva a su aprendizaje jurídico. En lo tocante a la primera, Ibn al-Abbar dice que aprendió de

Ibn Churriul de Valencia y de Abu Bakr ibn Samhún. Ibn Abi Usaibía menciona que la Medicina

la aprendió de Abu Iafar de Trujillo quien, según el citado informador, procedía de un linaje

sevillano, que estaba versado en la Filosofía y que conocía las obras de Aristóteles y de otros

filósofos griegos clásicos. También, sigue diciendo el biógrafo, Abu Iafar sabía Astronomía y

Matemáticas y que este conocimiento se lo transmitió a su discípulo.

De los famosos médicos de la época, Abu Maruán ibn Zuhr (Avenzoar, m. 1162) y Abu Bakr ibn

Tufayl quien, como veremos introdujo oficialmente a Averroes en la corte almohade, no consta

que recibiera enseñanzas como discípulo. Respecto a Avenzoar, que era visitante asiduo a la

casa de Averroes, se ha dicho que le unía a él tal amistad que el filósofo cordobés, cuando

escribió sus generalidades sobre la Medicina, quiso que su amigo escribiera un tratado sobre

los aspectos particulares de la misma con el fin de que ambas obras formasen un curso

completo de Medicina. Después, Averroes abandonó su propósito de escribir él mismo sobre

las particularidades y aconsejó leer la obra de Avenzoar que había sido escrito varios años

antes[11].

Cuando Averroes tenía doce años, cuando accedía a un grado más elevado en su aprendizaje,

murió en Fez el filósofo zaragozano Ibn Bachcha, Avempace, y dos años después nació, en

Córdoba, Moisés ben Maimún, Maimónides, el pensador del aristotelismo judío. Es ésta una

mera coincidencia temporal que, sin embargo, alcanza un valor simbólico porque es como si

estos dos acontecimientos de repercusión en la historia del pensamiento andalusí, vinieran a

abrir la puerta del estudio filosófico del Averroes adolescente que, ahora sí, debería abordar el

estudio de la Filosofía de forma metódica y sistemática. Dicho estudio ocupaba un lugar preciso

en el catálogo de los saberes que había elaborado al-Farabi (m. 950) más de siglo y medio antes

del nacimiento del filósofo de Córdoba.

El citado catálogo[12] deja ver una clara influencia aristotélica y constituye un programa de

estudios que, partiendo de lo más elemental y accesible, avanza por grados de perfección hacia

lo supremo y trascendente. De la materia abierta a todas las posibilidades, a la forma suprema

que incide en el estudio del Creador como acto puro.

El primer escalón de tal estudio lo forman las ciencias del Lenguaje: Gramática, Escritura,

Lectura y Poesía. A continuación, la Lógica que, en este caso, está referida a los libros

contenidos en el Organon del estagirita y cuyo dominio es propedéutica indispensable para

acceder al tercer grado: la matemática en toda su gama de opciones tales como la Aritmética,

la Geometría, la Óptica, la Astronomía y la Mecánica. Le sigue la Física que, también en este

caso, se ciñe a los libros sobre tal materia escritos por el filósofo griego. Con el quinto escalón,

el de la Metafísica, llegamos a la Ciencia divina, remate y culminación del proceso ascendente.

En su seno, se tratará de los principios básicos de la demostración en las particulares ciencias

especulativas y, sobre todo, de los seres que no son cuerpos ni están en los cuerpos, es decir,

del Ser supremo, con Unidad absoluta e indivisible.

Una vez que se han asimilado esta suma de saberes, el estudioso podrá descender a la vida

práctica con el utillaje suficiente como para emprender con éxito los problemas, las cuestiones

y los dilemas de la sociedad. Estudiará entonces, con la meridiana claridad que su

Entendimiento ha logrado, la Ciencia de la política, la del Derecho y la del kalam o Teología

islámica. Fijémonos en que las tres disciplinas aparecen sólidamente unidas y que quien las

domina es, a la vez, un político, un jurista y un teólogo. Abu al-Ualíd, el abuelo, y Abu al-Ualíd,

el nieto, encarnan a la perfección esta triple faceta siendo este último el que tal vez con mayor

precisión transitó la escala perfectiva al modo de al-Farabi, si bien, como indican las fuentes

biográficas, la enseñanza del Derecho ocupase rango principal en todos los grados de la

enseñanza seguida. En cualquier caso, el futuro de Averroes partía directamente del logro y el

dominio del quinto estrato, el de la Filosofía en sentido general.

En al-Andalus, sin embargo, hubo quien propuso un programa de estudios más restrictivo

considerando que muchas de las ciencias susceptibles de ser impartidas podían desviar al

creyente de su Fe. Por ello, bastaba con el aprendizaje del Corán y de las indispensables

disciplinas que contribuyeran a su Entendimiento. Este fue el caso de Abu Maruán al-Bachí que,

en un libro escrito en 1081, indicaba que en el texto revelado se encuentra todo lo necesario y

suficiente para alcanzar el saber.

El aprendizaje de los rudimentos de Filosofía

La cultura islámica clásica había reservado un lugar eminente a los filósofos y ellos mismos

fueron conscientes, en uno u otro momento de sus carreras, de su pertenencia a una elite, jáss,

en árabe. El filósofo, decía al-Kindí, era quien participaba de seis características: amor a la

sabiduría, esfuerzo por acercarse a Al-lah, meditar sobre la muerte, aspirar al saber de los

saberes, conocerse a sí mismo y vivir en trato racional y permanente con las cosas eternas y

universales. Con ello, según el filósofo persa Abu Hátim al-Rázi (m. 933), el filósofo que

poseyera estos dones intelectuales se alejaba de la Filosofía propiamente dicha para acercarse

a la vecindad de la profecía pues eran los profetas, en su opinión, quienes poseían la sabiduría

en sentido pleno y exclusivo. Al-Kindí supo definir certeramente la proximidad del filósofo y del

profeta en tanto que partícipes últimos de un mismo saber, precisamente el saber por

antonomasia, al-hikma. Esta palabra y sus derivadas árabes pertenecen a un campo semántico

muy extenso y rico en connotaciones de entre las que pueden destacarse tres: religiosa,

racional y práctica.

Religiosa por cuanto que al-Hakím, el Sabio, es uno de los nombres de Al-lah que aparece 82

veces en el Corán, refiriendo cómo la Hikma le fue concedida a Luqmán, a la familia de

Abrahám, a David y a Jesús. El Profeta Muhammad fue el encargado de trasmitir la Escritura y la

Hikma a un mismo tiempo, como leemos en la «Azora III», 81. Racional, porque la sabiduría es

Ciencia teórica, alejada de la contingencia de los seres y práctica porque otorga a la Ciencia la

capacidad de entender a esos mismos seres.

Cuando los racionalistas árabes clásicos, en la etapa floreciente de Bagdad a la que ya hicimos

referencia, empezaron a leer las traducciones árabes del pensamiento griego, cayeron en la

cuenta de que, en la Antigüedad, hubo sabios poseedores del mismo grado de saber que la

Hikmaseñala. Así, uno de los traductores eminentes del momento, Hunain ibn Ishaq (m. 873),

dijo que Sócrates era el padre de los filósofos antiguos de quien

proviene toda la sabiduría de

su tiempo. Con ello, a la cualidad de filósofo se añade la de sabio, como forma de potenciar

hasta su más alto grado las excelencias de la primera, siendo así que la Filosofía quedaba en

cierto modo supeditada a la sabiduría.

La exposición de las opiniones que se destacaban como más preciadas en esa herencia antigua

que se acababa de descubrir, cristalizó en las recopilaciones de aforismos uno de las cuales

despliega un variopinto catálogo de filósofos/sabios con la probable intención de armonizar la

tradición griega clásica con la netamente islámica. Y así, junto a los filósofos griegos clásicos,

como Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles o, en algunos casos, Diógenes, se mencionan a

personajes notables por su saber como Homero, Alejandro, por su cercanía a Aristóteles,

Hipócrates, Galeno, Tolomeo o Euclides. Otros, famosos por sus saberes de lo oculto, como

Hermes o Apolonio de Tiana, también aparecen en dichas recopilaciones. En otro rango, pero

tal vez como signo de la estrecha ligazón entre filósofos y sabios favorecidos por Al-lah, la

primacía se otorgaba a Luqmán, personaje legendario conocido ya en la Arabia pre-islámica. El

nombre del personaje que da, a su vez, nombre a la azora 31 del Corán que en su aleya 12, nos

indica: «Dimos a Luqmán la Sabiduría», es decir, al-Hikma.

Este es el fondo, muy brevemente expuesto, del concepto y noción y forma de transmisión del

saber filosófico vigente en la cultura islámica desde el siglo X y, como tal, el mismo al que

Averroes accedió cuando emprendió su formación filosófica que, según Ibn Abi Usaibía, recibió

primero del ya citado Avempace. Noticia inverosímil porque, lo hemos dicho también, Averroes

tenía doce años de edad cuando murió el filósofo aragonés, aunque es posible que en ese

tiempo pudiera haber conocido personalmente a su supuesto maestro teniendo en cuenta las

relaciones entre éste y el abuelo del filósofo cordobés. Es sabido que Avempace fue

encarcelado en Játiva, en 1118, por orden de la autoridad almorávide y los buenos oficios de

Abu al-Ualíd Ibn Ruxd en la corte así como su encumbrada posición en el seno de la misma,

dieron como resultado la liberación del pensador de Zaragoza.

Un encuentro del Averroes joven y del filósofo maduro, en el hogar familiar o en un auditorio

reducido, es algo que cae dentro de la posibilidad y de ahí, algunos sentaron la filiación docente

o, como Renan, la difusa influencia del pensamiento de Avempace sobre el del Averroes

maduro. Realmente, tanto uno como otro, coinciden en actitud y propósito: la elección de

Aristóteles como pauta de reflexión, aunque en el caso del pensador zaragozano estuviera

matizada por el neoplatonismo, y la tendencia a ejercer dicha meditación en el contexto de un

renovado horizonte político como era el propuesto por los imperios beréberes que hicieron de

al-Andalus parte territorial de los mismos, integrándolos en una vasta empresa política

magrebí. No olvidemos que, en al-Andalus, el saber filosófico y su aprendizaje, teniendo en

cuenta sus rasgos distintivos acabados de enunciar, seguía siendo patrimonio de los escogidos

que, además, pertenecían a familias de prestigio que se enaltecieron socialmente a la sombra

de los poderes oficiales, los almorávides, primero, y los almohades, después. Por otra parte, en

el ejercicio de la Filosofía como saber más alto, seguía estando presente la tradición discursiva

que adaptaba sin fisuras la secuencia expositiva de un aristotelismo neoplatónico al que ya

hemos aludido.

Breves apuntes de Filosofía andalusí

El pensamiento andalusí remonta sus orígenes al cordobés Ibn Masarra (m. 931) miembro

destacado de la denominada Escuela de Almería que elaboró sus ideas en el círculo escogido de

un grupo de discípulos acogidos en un oratorio en la sierra cordobesa. Sobre su sistema, Asín

Palacios opinaba que era el del pseudo Empédocles caracterizado por la doctrina de las cinco

sustancias o principios del Ser combinada con doctrinas y prácticas sufíes. El carácter esotérico

de la doctrina masarrí y la pérdida de sus libros nos impiden un conocimiento directo y cabal de

su pensamiento y de la estructura de su doctrina cuya reconstrucción se debe al arabista

español.

De acuerdo con ella, en la cumbre de todos los seres está el Uno divino, absolutamente simple,

sin partes ni divisiones e incognoscible. De Él emanan todos los seres de forma gradual y

progresiva empezando por las cinco sustancias a la que Ibn Masarra compara con cinco

columnas en los que se basa la estabilidad del mundo de forma análoga a la que, en el Islam,

son también cinco los pilares sobre los que se asienta la práctica del creyente. Los seres creados

proceden, todos ellos, de la materia prima, especie de caótica nebulosa, informe e

indeterminada, que también emana del Uno y cuya analogía es el trono divino.

El Uno, irradiando su luz sobre la materia, produce la forma de los seres celestes que, por ello,

forman el reino de la Luz. La primera de esas formas es el Entendimiento universal donde se

contiene, por infusión divina, la Ciencia de todas las cosas futuras. Ese Entendimiento escribe

en la materia esa Ciencia, al modo en que lo hace un cálamo y, con ello, queda establecida la

analogía del Entendimiento con el cálamo al que hace referencia la azora 46 del Corán, en la

que se contiene el inicio de la Revelación y que en su cuarta y quinta aleyas, las citamos al

principio, indica que Al-lah: «Ha enseñado el uso del cálamo, ha enseñado al hombre lo que

éste no sabía».

Del acto de tal escritura, procede el Alma universal y, de ésta, la Naturaleza sin mancha que

recibe y acoge a la luz divina transmitiéndola a la materia de tal forma que ésta se transmuta en

materia segunda o Cuerpo universal del que proceden los seres del mundo concreto y visible

que, a diferencia del Uno, absolutamente simple y sin mezcla, están compuestos de materia y

forma. Por ello, la Unidad absoluta es incognoscible y, a su vez, tampoco «ella» conoce el

detalle de esos seres, puesto que dicho conocimiento desvirtuaría la simplicidad que le es

esencial: si es uno, simple y sin partes, un conocimiento de lo particular implicaría un acto de

conocimiento determinado para cada caso y para cada ser. Por ello, es el Entendimiento

universal, de origen divino, el intermediario del conocimiento que el Uno tiene de las

particularidades de los seres y es por su mediación por la que éste sabe de las cosas del mundo.

Emanación de aire neoplatónico y aplicaciones de la misma a una explanación de orden

revelado en la doctrina musulmana, son los dos ingredientes que Ibn Masarra y su escuela trata

de armonizar, del mismo modo en que lo hicieron los sistemas especulativos del pensamiento

ismailí como el de al-Kirmaní hacia el año 1017. Todo ello, sin descuidar, por nuestra parte, que

la noción de Entendimiento universal remite casi directamente a la fuente puramente

aristotélica.

La distancia ontológica, es decir, en cuanto al Ser constitutivo del Uno y el del Hombre, explica

la libertad de éste en lo referido a sus responsabilidades para hacer el bien o el mal. Esta

opinión tiene posibles raíces en el pensamiento mu’tazil del que ya hemos hablado y que, en el

caso de Ibn Masarra, es explicable por cuanto que parece ser que fue su padre quien lo inició

en los principios de aquella escuela con la que habría tenido trato durante su estancia en Basra.

Ahora bien, si el Hombre no puede conocer de forma inmediata la Naturaleza divina, tiene la

posibilidad de aspirar a la unión con el Entendimiento universal que es la fuente de todo

conocimiento y acceder, tras un arduo proceso de purificación ascendente, a la fuente misma

de la profecía que en el mismo está contenida. Con ello, se abre la puerta a un extenso,

dilatado y prolijo dominio que entra en el propio de la aspiración sufí y sus afanes unitivos del

que darán cuenta las escuelas masarríes establecidas en Córdoba y Pechina, en Almería.

El ingrediente neoplatónico

Es a Plotino a quien debemos la plasmación de la Teoría de la emanación que, junto a la relativa

a la Naturaleza del Entendimiento, forman las bases de las disquisiciones a las que nos estamos

refiriendo. Plotino (203-270 d. C.), representa el último gran esfuerzo de la Filosofía griega para

esquematizar racionalmente a la realidad. En su sistema, el neoplatonismo, se funden y

amalgaman casi todos los elementos procedentes de sistemas anteriores a él: platonismo,

aristotelismo, estoicismo, neopitagorismo y otros de procedencia oriental. La enseñanza de

Plotino era oral y, en 255, empezó a dictarla en forma de bloques temáticos que, después,

fueron ordenados por su discípulo Porfirio en seis lecciones compuestas cada una de ellas de

nueve tratados de donde proviene el nombre de Enneadas con el que conocemos a la obra de

Plotino.

El esquema general de la misma consiste en distribuir el conjunto de los seres de forma

escalonada en tres grandes niveles. En la cúspide, fuera de los seres, está el Uno que es el

principio del que procede todo lo demás. Más allá de todo ser, de toda limitación y

contingencia, el Uno es el Ser por excelencia radicalmente trascendente a todo. Tres

afirmaciones de Plotino sobre el mismo, definen claramente su Naturaleza: «Es más que ser,

más que esencia, más que existencia, más que Dios»; «El Uno no puede ser ninguna cosa

existente, sino que es primero y anterior a todas las cosas existentes»; y «El Uno es tal que

nada puede predicarse de él, ni el Ser, ni la esencia, ni la vida, porque está por encima de todas

estas cosas»[13].

Bajo el Uno empieza el segundo nivel, el del mundo inteligible, donde se halla la Inteligencia o

Entendimiento que procede del Uno por emanación eterna y necesaria y, a la vez, como efecto

e imagen suya. El Entendimiento participa de la Unidad, de la

belleza y de la verdad del Uno

pero en un plano inferior. Es algo así como una unidad múltiple. En el Entendimiento se

encierra el mundo de las ideas escalonadas en grados de perfección, desde la idea de los

géneros, del Ser y de la identidad, hasta la de las especies y la de los individuos.

De la Inteligencia o Entendimiento procede, también por emanación, el tercer nivel: el del Alma

universal, como un puente entre el mundo inteligible y el sensible. En el Alma universal están

las razones seminales de todos los seres y de ella proceden todas las almas y formas de los

seres sensibles, produciendo y gobernando el conjunto del universo corpóreo. A esta

característica se debe el hecho de que los seres corpóreos tengan un doble aspecto, el material

y el espiritual y divino por su participación en el Alma universal. De esta constatación deriva la

armonía entre todos los seres, como un inmenso y perfecto organismo en el que cada cosa

ocupa su lugar y el que «tampoco son inútiles los males para el orden y la plenitud del

Universo»[14].

Bajo estos tres grandes ámbitos, en una región inferior y separada, está el mundo sensible,

material, porque es resultado de la unión del grado inferior del Alma universal con la materia.

En este mundo material, todos los seres que lo componen están ordenados por su composición

esencial de materia y forma: los primeros en la escala de

perfección son aquellos en los que

predomina la segunda sobre la primera y así sucesivamente hasta llegar a la materia que es el

grado ínfimo de ser. Antítesis del Uno, la materia es, también, distinta de la pura nada si bien,

por su Naturaleza de vacío y carencia de toda cualidad, se le debería llamar no-ser. En el

pensamiento neoplatónico, es necesario postular la existencia de la materia porque el Universo

consta de contrarios y, sin ella, éstos no podrían existir. Como privación absoluta de luz, la

materia es principio del mal.

De semejante planteamiento, es fácil deducir que en el mismo, cuando contemplamos la

Naturaleza humana, late un deseo profundamente enraizado en el Alma para volver a la Unidad

perdida puesto que, para Plotino, la esencia del Hombre consiste en su Alma que es su principio

de Unidad y por el cual se asemeja o es reflejo del Uno. El Alma, unida al Cuerpo material, se

encuentra en un estado de añoranza por esa Unidad perdida y su más ardiente deseo es

liberarse de la cárcel que representa el Cuerpo para retornar al Uno que es el Bien por

excelencia. En definitiva: Plotino y el neoplatonismo sientan las bases de un ejercicio

fundamentalmente místico de carácter unitivo, experimentado por el propio fundador del

sistema cuyas últimas palabras antes de morir en Minturno, cerca de Roma, dirigidas a su

discípulo Eustoquio, manifiestan el alcance de su esperanza: «Te

estaba esperando antes de

que lo que hay en mí de divino salga para unirse a lo que hay de divino en el Universo».

El Aristótiles neoplatónico

La recepción de este pensamiento, de este sistema y de sus connotaciones por parte del

pensamiento árabe e islámico tiene su principio, en la traducción al árabe en la etapa clásica de

Bagdad a la que ya hemos aludido de las obras filosóficas y científicas de la antigüedad griega y

helenística. Lo cierto es que, posteriormente, a Plotino raramente se le cita en el pensamiento

árabe de la primera época por este nombre, sino con el de el Jeque griego, al-xaij al-iunaní.

Como también apuntábamos al principio, tampoco nos consta ninguna traducción árabe de las

Enneadas, sino una relativa a las tres últimas con las que se compuso un libro al que se dio por

título: La Teología de Aristóteles con lo que el pensamiento de éste pasó al Islam con ropaje

neoplatónico. Parecida suerte corrió la traducción de la obra de Proclo (410-485) cuyo

barroquismo neoplatónico, multiplicando las divisiones y subdivisiones de los estratos de la

realidad expuestos por Plotino, sobrepasa los límites del uso de la Razón entrando en los

dominios del sentimiento, la adivinación y el esoterismo, como si realizase un último esfuerzo

para salvar la tradición mistérica griega uniéndola a la Filosofía.

La atribución al neoplatónico Proclo del libro conocido como el Liber de Causis hizo correr no

poca tinta a los estudiosos, aunque en el occidente latino se sabía, hacia el año 1270, que dicha

obra era una recopilación de breves sentencias sacadas de la Elementatio theologica de dicho

autor realizada por un neoplatónico posterior. Su traducción al árabe debió ser obra de Hunain

ibn Ishaq que ya había traducido al árabe un tratado de Procolo sobre la eternidad del mundo.

Si el conjunto del pensamiento neoplatónico pasó al pensamiento árabe con la equivocada

autoría de Aristóteles, no por ello los pensadores del Islam dejaron de conocer al verdadero

filósofo griego cuyas obras de Lógica, Metafísica y Teoría del Conocimiento se tradujeron al

árabe con toda fidelidad y, como tales, llegaron a sus manos. Como la función del

Entendimiento y los afanes por lograr su unión por parte del Entendimiento humano se refieren

en última instancia al concepto aristotélico del término, debemos ahora, también de forma

resumida, referirnos a la Naturaleza y noción de la citada Inteligencia que nos ofrece el

estagirita para arrojar debida luz al camino por el que debemos transitar.

Un Aristóteles más verdadero

Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.), pensaba que la Ciencia se fundaba sobre conocimientos fijos,

estables y universales. La Ciencia debería responder a la pregunta «¿Qué es?» referida a un

ente por medio de una definición que diera cuenta de la esencia del mismo, de forma fija,

estable y necesaria, es decir, que algo es de determinada manera y no puede serlo de ninguna

otra. El problema reside en la manera en que se puede acceder a dicho conocimiento. Para dar

solución a esta cuestión, Aristóteles introduce en el planteamiento del problema las funciones

relativas a los sentidos, la Imaginación y el Entendimiento. No admitiendo ni las ideas innatas ni

la reminiscencia, el filósofo griego toma como punto de partida los datos que aportan los

sentidos que tienen contacto directo con lo particular y cambiante. La Memoria será la

capacidad de almacenar esos conocimientos y de la repetición de las mismas o semejantes

sensaciones, nace la experiencia, que sigue contemplando a las cosas como singulares y

particulares. De la unidad de esas particularidades nacerá el Concepto universal, fijo y

necesario.

Este proceso, que es una secuencia inductiva, es decir, que empieza con lo particular para llegar

a lo general, quedó mejor expuesto en el libro III del Tratado del Alma de Aristóteles cuya

influencia, directamente o a través de los comentaristas de su obra de, será la base de la

reflexión sobre el Entendimiento que realizan los filósofos árabes y, sobre todo, Averroes, como

veremos en su momento.

En dos breves fragmentos del citado libro, Aristóteles insinúa un mecanismo algo diferente al

inductivo ya mencionado y referido a la forma en la que se

producen los conceptos universales.

Este procedimiento, de cariz psicológico, da comienzo con la primera depuración que sufren los

datos que aportan los sentidos en un dominio más amplio al que denomina «sentido común o

general». De aquí, esos datos pasan a la «fantasía» conservando todavía su referencia a las

cosas particulares e inmediatas pero comprendidas como algo más abstracto y general, puesto

que se trata de imágenes de las cosas y no de las cosas mismas. Sobre estas imágenes ejerce su

función el Entendimiento agente que será el encargado de proyectar su luz sobre aquellas,

produciendo con ello la consolidación de conceptos plenamente abstractos y universales.

Aparentemente fácil, la somera explicación sobre la función del Entendimiento aristotélico que

acabamos de exponer, se complicará en adelante puesto que, como bien lo observaron los

filósofos árabes y, sobre todo, Averroes, con la simple y esquemática exposición del proceso

cognoscitivo, no se solucionan los aspectos del conocimiento mismo. De ello hablaremos en su

momento. Por ahora, bástenos con tener en cuenta que ese Entendimiento, cuya función es

decisiva en la historia del pensamiento árabe e islámico, determina el núcleo de las reflexiones

más elaboradas en el pensamiento árabe e islámico, tanto en Oriente como en al-Andalus. En

este caso, la línea discursiva que empezó con Ibn Masarra, continuará con la de Ibn al-Aríf, Ibn

al-Sid e Ibn Tufayl, antecedentes inmediatos de Averroes.

La preocupación por el entendimiento

Ibn al-`Aríf de Almería (m. 1141), más sufí que filósofo, es el eslabón intermedio de la cadena

de pensadores andalusíes que derivan de Ibn Masarra y enlazan con Ibn al-Síd. El sufí

almeriense, de todas formas, contiene reminiscencias neoplatónicas que se aplican a la práctica

de la vía unitiva: el Hombre, para llegar a la realidad del Uno debe despojarse previamente de

su materialidad mediante un proceso purificador de diez etapas en las que el desprendimiento

de lo material se va haciendo cada vez más patente, desde la abolición del deseo, hasta la

anulación de la Voluntad, pasando por el desprecio y la anulación de la gratitud, esperanza,

temor, tristeza, paciencia y confianza.

Ibn al-Síd de Badajoz (n. 1052) nos propone un esquema conceptual que remite a los

postulados de la Enciclopedia de los denominados hermanos de la Pureza, tratado que expone

todo o casi todo el conocimiento filosófico y político del siglo X. Según el pensador pacense, Al-

lah es el Ser por antonomasia y puede simbolizarse por el Uno, ser absoluto del que no puede

predicarse ni un antes ni un después porque está fuera del tiempo y del espacio. Inmutable, sin

principio ni fin es, por tanto, eterno e inmóvil.

Necesitado de una explicación que aclare el paso de esa unidad a la multiplicidad de los seres,

Ibn al-Síd recurre a los sistemas de al-Farabi y de Avicena en los que ese tránsito queda

explicado en términos de emanación. La novedad que aporta el filósofo de Badajoz es que ese

proceso de emanación debe entenderse a la luz de conceptos aritméticos del tipo de los

propuestos por los pitagóricos que resurgieron en el mundo helenístico a finales del siglo II

tras haber desaparecido el pitagorismo, como escuela, en la segunda mitad del siglo IV a. C.

Ibn al-Síd nos dice que, siendo Al-lah la Primera Causa de todo lo existente, la emanación

creativa de los seres que de Él proceden se realiza al modo en que la serie de los números

naturales proceden del número 1. Además, la explicación de este proceso se acompaña de una

Teoría cosmológica: del Uno emanan 9 ángeles divinos que son los nueve entendimientos de las

esferas celestes. La última de ellas, la más alejada del Uno y, por tanto, la menos perfecta,

análogamente a como el número 9 está alejado del 1 por ocho números intermedios, es la que

tiene a su cargo el gobierno del mundo sublunar y que, también, es la sede el Entendimiento

agente.

De la misma forma en que el Sol ilumina a la Tierra, ese Entendimiento ilumina a las almas

humanas que, sometidas a las constricciones del Cuerpo, precisan de esa luz para conocerse a sí

mismas y a la Unidad de la que, en última instancia, proceden. La composición del Ser humano

entendida como la unión de Cuerpo y Alma o, en términos aristotélicos adoptados por Avicena,

de materia y forma, lo constituyen como el perfecto microcosmo y, como tal, poseedor de

todas las potencialidades de conocimiento hasta llegar a los más excelsos y sublimes. Con ello,

Ibn al-Sid nos está proponiendo un sistema al que podríamos denominar educativo puesto que

el sabio auténtico es quien logra la unión con el Entendimiento agente dador de todo

conocimiento.

El proceso que sigue la adquisición del mismo, empieza con el conocimiento matemático puro y

desde este se pasa al conocimiento de las entidades que tienen materia, es decir, las propias de

la Física. La reflexión sobre las mismas conduce a la consideración de aquellas en las que,

progresivamente van manifestando rasgos no propiamente materiales: los seres vegetales, con

su Alma vegetativa, los animales, regidos por el Alma irascible y, al final de esa meditación, se

llega al conocimiento del Hombre donde domina el Alma racional.

La constatación de la presencia del Alma racional, hace posible el ascenso al conocimiento del

Entendimiento agente que, a su vez, posibilita el ascenso cognoscitivo hasta llegar al de las

esferas celestes y, desde ellas, al conocimiento del Uno. A este conocimiento ascendente, Ibn

al-Síd lo denomina especulación humana que, una vez logrado la Ciencia del Uno, procede a

considerar sus atributos y el gobierno divino de la creación.

Una teoría de la Unión intelectual

Después de Ibn al-Sid, en la secuencia de pensadores de al-Andalus que venimos exponiendo,

destaca Avempace del que, como dijimos, algunos quisieron ver el maestro filosófico de

Averroes a pesar de las imposibilidades cronológicas también mencionadas. Con él, el

pensamiento andalusí llega a ser verdadera Filosofía o, por lo menos, un modo de pensar más

acorde con los presupuestos racionales y sistemáticos que otorgan coherencia a todo sistema

filosófico.

Nacido en Zaragoza, la vida de Avempace es símbolo de la azarosa existencia que habían de

llevar muchos de los intelectuales del momento. Filólogo, poeta, músico y filósofo, además de

médico, llegó a ser ministro del gobernador de aquella ciudad nombrado por los almorávides

cuando entraron en la misma en 1110. Cuando siete años después fue conquistada por Alfonso

I, el filósofo inició una vida itinerante que lo llevó a residir en Almería, Granada, Jaén y Sevilla

donde ejerció la medicina y redactó gran parte de su obra. Es esta una etapa en la que

Avempace se enzarzó en agudas polémicas con algunos sabios de su tiempo, entre ellos el

famoso médico Avenzoar ya citado. En los últimos años de su vida, en la que como dijimos tuvo

relación con la familia de Averroes, llegó a ser ministro del emir almorávide y murió en Fez, se

ha dicho que envenenado, en 1138.

Poco tiempo antes de su muerte, Avempace escribió a su compañero en el tiempo en que

residió en Sevilla, Ibn al-Imám, la Carta del adiós y la Epístola de la unión del Entendimiento con

el Hombre. En el título en árabe de esta última, Risála ittisál al-`aql bil insán, aparecen dos

términos que definen el alcance de las aspiraciones filosóficas del pensador zaragozano y sus

relaciones con las tendencias sufíes que se producían simultáneamente en al-Andalus. Nos

referimos a las palabras ittisál, unión por contacto, y `aql, Entendimiento o Razón que, a su vez,

remite a un significado relativo también a la unión.

La raíz árabe de esta última palabra significa, originariamente, trabar, ligar o atar por los pies.

Por extensión, significa comprender, entender o razonar teniendo en cuenta que el acto de

comprender o entender algo supone la unión del que conoce con la cosa conocida. En cuanto al

término ittisál la significada unión se entiende como la toma de contacto íntimo entre el que

sujeto y el objeto. En ambos casos, el sentido es análogo aunque difieren en el matiz: conocer

por la Razón, aql, es algo diferente al conocer por la unión, ittisál. En el primer caso, parece que

el conocimiento se debe a un acto puramente racional en el que el Entendimiento y la cosa

conocida por el mismo, establecen una unión en la que cada uno de los dos extremos

permanece siendo el mismo. En el caso de la unión entendida como ittisál, ese contacto parece

indicar una cierta fusión entre uno y otro y de ello encontramos pruebas tanto en los sufíes

como en los filósofos.

La Unicón sufí

El sufismo, tasauf en árabe, es el depósito de la espiritualidad islámica. A comienzos del siglo

VIII empezó a usarse la palabra sufi para designar a toda persona que swe entregaba a la

disciplina ascética y a un sistema de vida espiritual cuya meta final es la unión con Al-lah. Este

camino se recorre a través de sucesivas etapas o estados espirituales que, siendo efectos del

favor de Al-lah, consiguen un grado de acercamiento tal que llega un momento en que Él toma

a su cargo el corazón de su siervo y le comunica la iluminación y la Ciencia. Como dice Algacel

en su Vivificación de las ciencias religiosas, los sufíes aprecian las ciencias venidas de la

inspiración y no las adquiridas por el estudio.

S in embargo, a medida que la práctica sufí se fue consolidando, los maestros de la vía

escribieron tratados y reflexiones, de tal manera que en el siglo XII, tanto en al-Andalus como

en Oriente, podemos observar una prodigiosa floración de sufíes y escritos relativos a su

disciplina cuya historia y detalle no podemos hacer aquí por

razones de espacio. En casi todos

los casos, en este siglo, lo que podríamos denominar el discurso sufi manifiesta rasgos de altura

intelectual que ponen de manifiesto que, para el mismo, la vía del conocimiento y la del amor

vienen a ser complementarias y así podemos constatarlo en Umar al-Faríd o en Chalal al-Dín al-

Rumi cuyos versos están llenos de apreciaciones intelectuales.

Por otra parte, el desarrollo de la terminología específicamente sufí y destinada al uso de los

sufíes, acaba integrando en su seno a la que venia siendo propia de la Filosofía aunque ésta se

traslada, por la vía de la analogía, a los terrenos del simbolismo. Así, el espíritu universal resulta

análogo al primer Entendimiento. Como, además, ese espíritu es el mediador entre el Ser divino

y los seres creados, es también análogo al cálamo supremo con el que Al-lah escribe todos los

destinos individuales en la Tabla Guardada que corresponde, a su vez, al Alma universal. La

materia prima de la especulación filosófica, es en el sufismo la sustancia universal o al-Habà

que hace referencia a las partículas de polvo y éste no llega a hacerse visible sino en la medida

en que refracta la luz y el rayo de luz, por su parte, solamente se hace visible gracias a la

pantalla del polvo suspendido en el aire.

El espíritu, al-Ruh, es, para los sufíes, conocimiento y ser a un mismo tiempo y estos dos

aspectos complementarios se simbolizan en el Ser humano como Razón y Corazón. El corazón

indica lo que somos en relación con el Creador y la Razón muestra lo que pensamos de Él.

Además, el corazón es el órgano de la intuición y el punto de identificación del Ser del Hombre

con el Ser absoluto pues, como indica un hadíz profético, Al-lah dijo: «Los cielos y la tierra no

pueden contenerme, pero el corazón de mi siervo creyente Me contiene». Desde otro punto de

vista, complementario a los anteriores, el corazón es, respecto de las demás facultades

humanas, lo que el sol es a los planetas.

A este respecto, es interesante observar cómo uno de los más importantes sufíes de su tiempo,

Abd al-Karím al-Chili (m. 1403), al que más adelante volveremos a referirnos, traslada el

esquema cosmológico habitual en la Filosofía islámica de cuño emanatista a los parámetros del

orden simbólico sufí. Según el planteamiento del citado autor, Saturno corresponde al

Intelecto, Entendimiento o Razón, `aql, y del mismo modo en que la esfera de Saturno engloba

al resto de las esferas celestes, por ser la más elevada, el Intelecto-Razón abarca todas las cosas

y todos los entendimientos. Dentro de este mismo marco simbólico, la Naturaleza fría de

Saturno viene a ser análoga a la frialdad de la Razón en sus operaciones intelectuales y, como

tal, situada en el extremo opuesto al corazón cuya calidez, el amor, es capaz de ir más allá del

conocimiento puramente racional.

Descendiendo en la escala de las esferas y de sus correspondientes

planetas o astros, según al-

Chili, Mercurio simboliza el pensamiento, Venus la imaginación, Marte la facultad conjetural,

Júpiter la aspiración espiritual y la Luna el espíritu vital. Este espíritu vital incluye el Cuerpo y las

facultades sensibles que pueden llegar a ser soportes del espíritu o espejos que refracten su luz.

El sufí que decide realizar su objetivo, es decir, alcanzar la unión con ese espíritu, puede

emplear una o varias de sus facultades sensibles: la vista, el oído, el olfato, el gusto o el tacto de

tal forma que, con el correspondiente esfuerzo y disciplina, la facultad empleada se trasmuta

en la expresión directa del Entendimiento universal. Con ello, es capaz de «oír» las esencias

eternas de las cosas, «verlas» o «saborearlas».

En al-Andalus, es el magno sufí Muhi al-Din ibn `Arabi que, como veremos, tuvo ocasión de

intercambiar sus puntos de vista con Averroes, quien habla con más detenimiento de la unión

suprema como penetración mutua entre Al-lah y el Hombre. En la misma, la Naturaleza divina

se convierte en la Naturaleza humana y ésta es absorbida por la realidad divina de forma que,

estando Al-lah presente en el Hombre, éste se anula en Él.

El sufí murciano concibe también la unión como asimilación de las cualidades divinas y esa

asimilación debe entenderse en un sentido puramente racional, como conocimiento de dichas

cualidades o presencias. Esta asimilación supone, evidentemente, que el Hombre conserva algo

de su individualidad pues de no ser así, no tendría la lejanía suficiente como para conocer el

objeto de su asimilación. Para explicar esta aparente paradoja, Ibn `Arabi compara la

individualidad del Hombre que ha realizado a Al-lah con una pantalla que colorea la luz pura

cuando esta se filtra a través de aquella. En el capítulo dedicado a la sabiduría del profeta José,

de la obra Los engarces de la sabiduría del sufí andalusí, la individualidad del que ha llegado a la

unión es como la luz que se proyecta a través de la sombra y en el sufi que ha alcanzado dicho

estado, la «forma» de Al-lah se manifiesta más clara y directamente que en los demás.

Todas estas reflexiones, breves y muy esquemáticas, relativas a un tipo de unión simultáneo al

que proponen los filósofos racionalistas no dejan de tener similitudes y correspondencias, a su

vez, con las propuestas por filósofos de otras procedencias que, sin embargo, no dejaron de

tener influencia en los pensadores que venimos mencionando uno de los cuales, Avempace,

viene a ser la sutura de una distancia y de un desnivel cognoscitivo, el del espíritu frente al de la

Razón, por medio de un sistema coherente y muy elaborado.

La Unicón intelectual de Avenpace

El filósofo zaragozano se dirige en su Espístola a los poseedores del más alto conocimiento,

tercer grado de una escala ascendente de aptitudes cognoscitivas consistente en tres rangos

que es la misma que expone Averroes como dijimos en su

momento: el grado del común de las

gentes, limitado al conocimiento sensible e imaginativo, el de los sabios que razonan

teóricamente y el de los capacitados para entender el mundo de las formas separadas de toda

materia.

En su obra, Avempace tiene interés en suscitar la posibilidad de la unión del Intelecto humano

con el divino entendiendo, como los sufíes, que dicha compenetración constituye la aspiración

humana más importante y sublime. Sin embargo, en lugar de situar la posibilidad de esta unión

en su horizonte espiritual, religioso, unión que, por otra parte solamente se logra plenamente

en la otra vida, Avempace la entiende como la última etapa de un ascenso intelectual que

procede por sucesivos grados de abstracción, de separación creciente entre lo material y lo

espiritual, entre la materia y la forma.

Esa subida a la cima de la unión con el Entendimiento agente, concepto aristotélico como

hemos visto, atraviesa una serie de formas espirituales que cada vez contienen menos materia

y más forma hasta llegar al Entendimiento agente, desprovisto de cualquier mancha de

materia, separado y de común disposición por todos los humanos. En este esquema, también lo

podemos observar, son evidentes rasgos platónicos y estoicos que remiten al comentador por

excelencia de Aristóteles en la denominada etapa ecléctica del Liceo aristotélico: Alejandro de

Afrodisia (h. 198-211 d. C.).

Como Averroes tendrá muy en cuenta la opinión de este autor, no está de más que

adelantemos algunas observaciones sobre su pensamiento que, por otra parte, como queda

dicho, es precedente de la Teoría de Avempace. Alejandro de Afrodisia trató de recobrar el

aristotelismo auténtico con el mismo afán con que lo hará en su momento Averroes.

Sin embargo, y de ahí su eclecticismo, combina elementos materialistas, nominalistas,

platónicos y estoicos que darán consistencia a su concepto de Entendimiento agente y

separado que influirá en Plotino, en la escuela alejandrina y en comentaristas posteriores.

Aunque ninguno de sus comentarios a la obra de Aristóteles nos ha llegado en la versión árabe

a la que fueron vertidos en Bagdad, sabemos que esas traducciones árabes fueron consultadas

por Averroes y, antes, por al-Farabi, posiblemente, por Avempace.

Alejandro de Afrodisia, en su tratado sobre el Entendimiento, plantea la existencia de tres

modalidades del mismo, íntimamente unidas y formando un todo: un Entendimiento activo,

separado del Hombre, que no forma parte ni es potencia del Alma humana, eterno,

incorruptible e inmortal, análogo a Dios o al Logos de los estoicos. El Entendimiento material,

natural o potencial, que es el propio de cada Hombre y que se corrompe y desvanece con el

Cuerpo al morir éste. Este Entendimiento tiene capacidad, es

decir, está en potencia para

hacerse igual a las cosas en el acto de conocerlas, aunque para tener ese conocimiento necesita

de la intervención del Entendimiento agente que convierta esas potencias en actos.

Una vez que se ha realizado la intervención del Entendimiento agente, ese Entendimiento

material o natural, se convierte en Entendimiento adquirido y gracias a él, la suma de

conocimientos posible forma el depósito de la Ciencia, del que se puede disponer para utilidad

de los que así lo requieran. Este Entendimiento, con su Ciencia, también desaparece con la

desaparición del Cuerpo. La única inmortalidad intelectual posible es la que detenta el

Entendimiento agente y separado.

El argumento de la Epístola sobre la unión del Entendimiento con el Hombre de Avempace

empieza con una breve disquisición sobre el Uno y la Unidad a partir de las informaciones de

Aristóteles y al-Farabi al respecto y, a continuación, expone una Teoría de las formas

espirituales distinguiendo varias de ellas. Sin embargo, creemos necesario aclarar, también

breve y esquemáticamente, algunos conceptos que siendo originarios de Aristóteles, se verán

de nuevo en Averroes y que, en todo caso, es preciso lograr un correcto Entendimiento de los

mismos para evitar errores de interpretación, sobre todo en el caso del término forma que tan

frecuentemente venimos citando.

Un primer dato que la experiencia nos suministra es la variedad inmensa de seres o, dicho con

mayor precisión, entes particulares que en su conjunto, fuera de nosotros y en nuestra mente,

constituyen la totalidad de la realidad. Todos esos entes son, a la vez, individuales y comunes:

un ente determinado se diferencia de todos los demás y también es semejante a todos los

demás. Si tuviéramos que dar una explicación de esta duplicidad de aspectos o manifestaciones

de los entes, deberíamos recurrir a dos principios explicativos: uno, para dar cuenta de sus

rasgos individuales que los hacen diferentes a todos los demás y otro, para que pruebe su

semejanza con el resto de los entes que no son él. El recurso explicativo en la tradición

aristotélica es decir que cada ente tiene un doble aspecto: el de la potencia y el del acto y es

mérito de Aristóteles haber propuesto esta argumentación que será la base del razonamiento

ontológico, es decir, sobre los entes, que realizará Averroes y, antes que él, Avicena.

Según Aristóteles, la Unidad esencial de todo ente, aquello que lo hace ser él mismo y no otro

pero, también, semejante a otro, solo es posible entenderla teniendo en cuenta que en todo

ser hay un principio potencial, es decir, capaz de ser configurado o determinado por otro

principio sin el cual ese ente sería siempre una pura indeterminación. El principio potencial y

determinable es la materia y el que actualiza esa materia y saca a esa potencia o posibilidad

desnuda de su indeterminación es la forma que, con mayor precisión se denomina forma

sustancial.

Evidentemente, si estamos hablando de entes reales, nada de esa explicación anterior tendría

sentido si esos entes no existieran y, en su existencia, no manifestasen su realidad individual a

la que podemos llamar esencia que es lo que afirmamos cuando damos una definición de lo que

esos entesson. Así, el panorama general de la realidad nos ofrece entes que existen formando

una comunidad integrada en su conjunto con los rasgos individuales de cada uno que

manifiestan su esencia y gracias a la cual podemos distinguir unos entes de otros.

Por tanto, todos los entes tienen una estructura que, por un lado, la entendemos como

constituida por materia y forma y, por otro, siendo la materia posibilidad y la forma

actualización de esa posibilidad, por potencia y acto. Es decir, la materia es análoga a la

potencia y la forma lo es al acto. Y desde este planteamiento, podemos proseguir en la

aclaración del concepto de forma que es lo que nos motivaba en principio.

La forma es el principio que realmente otorga el Ser a la materia. Sin la forma, la materia no

tendría individualidad, pues ésta solo se puede conseguir actualizándola y esa capacidad o

poder es atributo de la forma. No olvidemos que estamos hablando de principios, no de

realidades concretas: la forma no existiría sin una materia a la que in-formar y viceversa. Por

tanto, hablando de forma, como lo hacía Aristóteles, no cabe pensar en «forma» como imagen

o silueta delineada en un dibujo o en una escultura. Se trata de un principio absolutamente

abstracto del que el filósofo griego decía que era el principio de la perfección misma porque, en

definitiva, la forma pura y sin materia es la cúspide de la jerarquía de todos los seres. En el otro

extremo, el más bajo en lo relativo a la perfección, se ubica la materia sin forma o

determinación alguna: es la pura posibilidad, es decir, algo muy cercano a la nada porque en

realidad es nada pero, a su vez, lo puede ser todo.

Entre ambos polos, los entes se escalonan desde la forma pura, hasta la pura materia. Aquella

es también, según lo dicho, el acto puro y ésta, la pura potencia. Como tal, esta pura posibilidad

que no es nada pero puede ser todo o algo, parece irresistiblemente atraída por el acto y esa

atracción, eros, es la causa del movimiento y el cambio incesante y eterno de toda la realidad.

El acto puro es análogo a Dios.

Aristóteles no concibe una divinidad en el sentido en que lo hacen las religiones reveladas pero,

como explica el filósofo, si todos los seres tienden a ese Dios/acto puro/forma pura, lo hacen

porque se dirigen a la perfección empezando por la pura potencia y ascendiendo a entes que

son partícipes de la potencia y el acto, de la materia y la forma,

como es el caso del Ser humano

que se sitúa en el justo medio de la realidad. Como compuesto de materia/potencia y

forma/acto, el Hombre aspira a su propia perfección movido por ese impulso innegable que lo

hace ascender se grado en grado hasta el límite de sus posibilidades perfectivas y, en los

filósofos árabes de los que estamos hablando, ese límite es el Entendimiento agente y

separado.

Este es, básicamente, el esquema conceptual que sirve de base para la argumentación de

Avempace cuando nos habla de las formas espirituales, es decir las más perfectas y que son los

referentes o los hitos del proceso unitivo que propone. Partiendo de las más imperfectas: las

formas que están en las facultades cognoscitivas del Alma como nociones y que precisan de la

Imaginación de cosas materiales o de la Memoria como acumulación de esas representaciones,

ascendemos a otro grado más elevado de formas que, siendo muy perfectas, contienen algún

tipo de relación con la materia.

Después, nos elevaremos a las formas que encarnan entidades más perfectas porque están

menos contaminadas por la materia: el Entendimiento agente y el Entendimiento adquirido

humano capaz de reflejar la luz del primero llegando, por último, a las formas de las esferas

celestes que no tienen relación alguna con la materia pues se hallan en la cercanía del acto

puro.

Ahora bien, todo este proceso, no lo olvidemos, es el que emprende el Ser humano individual y,

por tanto, en tanto que es un ser real material, compuesto de materia (Cuerpo) y forma (Alma).

Por ello, el procedimiento a seguir por Avempace que, en este punto, critica a los sufíes porque

emplean medios no racionales, es un procedimiento mental que abstrae, es decir, aparta en

cada caso y en cada ente, su aspecto material de su vertiente formal, hasta quedarse con la

pura forma y así sucesivamente hasta llegar al Entendimiento agente y separado. Es

denominado agente porque actualiza toda la potencialidad que reside en el Entendimiento

humano y por ello, éste se siente impelido en ir a su encuentro para unirse con él.

A pesar de la explicación prolija de Avempace sobre el procedimiento de unión con el

Entendimiento agente, parece que no llega a describir el estado de dicha unión propiamente

dicha y se detiene brevemente en una plasmación poética: «este estado sobrepasa, por su

grandeza, su nobleza y gozo, a toda descripción posible».

En cualquier caso, el pensamiento de Avempace tiene un marcado carácter ético pues delimita

la Felicidad humana como el bien supremo. Por otra parte, como hombre versado en Teología

islámica y creyente sincero, trata de armonizar la doctrina revelada con la especulación

filosófica griega y, siendo su ideal el de la consecución de la

perfección, ese objetivo solamente

puede lograrse, en su opinión, por medio de una vida dedicada al puro conocimiento.

CLASESALTO10CURIbn Tufayl: Entre la Razón y el Éxtasis

A bu Bakr ibn Muhammad ibn Tufayl al-Qaisí, que nació en Guadix hacia el año 1110, es

contemporáneo de Averroes y, como veremos más adelante, fue quien lo presentó en la corte

almohade de Marrakech donde ejercía funciones de médico del califa. El único libro que de él

nos ha llegado, posiblemente incluso el único que escribió, es su novela filosófica titulada Risála

Hayy ibn Iaqzán fi asrár al-hikma al-maxriqía que fue traducida, desde el siglo XVIII a casi todas

las lenguas europeas y, a principios del siglo XX, apareció la primera traducción castellana de la

obra[15].

El argumento del libro, sobre el que se han hecho numerosos estudios e interpretaciones, es el

siguiente: Hayy, «el viviente hijo del Vigilante», nace por generación espontánea, de arcilla

fermentada, en una isla desierta de la India. Amamantado por una gacela, va inventando y

descubriendo todo lo necesario para su subsistencia y descubre por sí mismo las más altas

verdades físicas y teológicas. A la edad de cuarenta y nueve años logra la unión con el

Entendimiento agente por medio del Éxtasis espiritual.

Posteriormente, llega a la isla el asceta Asal en busca de la soledad y, tras encontrarse con

Hayy, le enseña a hablar comprobando que lo que éste había conseguido por la sola Razón

natural coincide con las verdades de su religión. Los dos, salen hacia una isla cercana donde

reinaba Salaman y tratan de adoctrinar a sus habitantes. Ante la incomprensión de éstos,

deciden regresar a su aislamiento dejándoles el encargo de que practicaran la religión de sus

antepasados.

Una de las claves interpretativas de la novela, posiblemente la más evidente, es la que hace

referencia a las relaciones entre la Razón y la Revelación, es decir, entre la Razón y la Fe. Hayy,

es el símbolo de la Razón y del pensamiento racional, Asal y Salaman, por su parte, lo son de la

religión. En otro nivel interpretativo, la obra plasma el proceso unitivo al modo de los maestros

de la espiritualidad sufí que, filosóficamente hablando, también podemos relacionarlo con el

pensamiento de Avicena.

Como obra de iniciación espiritual, sus destinatarios son los que poseen el grado más elevado

de conocimiento, la gnosis. El sufismo, en general, tiende a armonizar tres vías de conocimiento

y de aspiración a la unión: la gnosis o conocimiento intelectual, maarifa; el amor, mahabba y el

temor a Al-lah, jauf. Este triple acceso a la Verdad, se pone claramente de manifiesto en la

novela de Ibn Tufayl que, dirigiéndose a los iniciados, habla de cosas «que no se oyen en las

conversaciones corrientes» por lo que los «secretos que hemos

confiado a estas pocas páginas

los hemos dejado cubiertos con un velo tenue, que rápidamente lo descorrerán los iniciados,

pero que será opaco y hasta impenetrable para los que no merezcan traspasarlo»[16].

Esta tajante distinción entre dos tipos de conocimiento es, a su modo, deudora de la ya

expuesta triple variedad de capacidades cognoscitivas mencionadas por Avempace y por

Averroes. Para Ibn Tufayl, la distinción jerárquica es más clara: hay una verdad común y

accesible para todos los humanos aunque las vías de acceso a la misma son diferentes: una,

simbólica e imaginativa destinada al vulgo y otra, exacta y pura, destinada a los que saben.

Al primero no se le puede hablar con el lenguaje de los segundos ni tampoco a éstos con los

términos del primero. Lo más conveniente, para preservar la paz social y la tranquilidad de

ánimo es no perturbar al común de las gentes con especulaciones abstractas que, en principio,

no pueden entender. A la elite de los que saben, los gnósticos, les está reservada la unión con

el Entendimiento agente y separado que, aun siguiendo las pautas de Avempace y la

terminología aristotélica, permanece en un terreno acotado para aquellos que llegan a la

verdadera naturaleza de esa unión: el Éxtasis intuitivo, alejado de especulaciones meramente

racionales.

La novela de Ibn Tufayl resulta ser, también, una fuente

documental para contemplar el

panorama intelectual del al-Andalus de su tiempo que, a su vez, es el de Averroes y, más que

contexto intelectual propiamente dicho, el que nos ofrece el filósofo está más cerca del

discurso espiritual que del propiamente racional:

No vayas a creer que la Filosofía que ha llegado hasta nosotros en los libros de Aristóteles y de

Abu Nasr (al-Farabi) y en el Libro de la curación (de Avicena), basta para lograr lo que tú

quieres, ni pienses tampoco que ningún andalusí haya escrito acerca de esto nada que sea

suficiente. Porque todos los hombres de espíritu elevado que han vivido en al-Andalus antes de

que se divulgase en este país la Ciencia de la Lógica y de la Filosofía, consagraron su vida

únicamente a las ciencias Matemáticas, alcanzando en ellas un alto grado y no pudieron

estudiar lo demás. Después, sucedió a estos otra generación que profundizó más que ellos en el

conocimiento de la Lógica. Estos si que especularon ya en esta Ciencia pero ella no les condujo

a la Verdad perfecta

[17]

.

A continuación, Ibn Tufayl menciona como el pensador más destacado de esa generación a

Avempace y «respecto a algunos contemporáneos suyos que son considerados como de su

mismo nivel intelectual, no hemos visto de ellos ninguna obra y,

por lo que toca a sus sucesores

y contemporáneos nuestros, o están aún en vías de desarrollo o se han detenido antes de llegar

a la perfección, o no ha llegado a nuestra noticia su verdadera labor»[18]. Sorprende esta

afirmación en lo que tiene de alusión a «nuestros contemporáneos» porque, uno de ellos, el

más cercano a su tarea política e intelectual fue Averroes del que cabe sospechar que en la

mención citada lo hace pertenecer al grupo de los «están aún en vías de desarrollo».

Dice también Ibn Tufayl que la mayor parte de los escritos de al-Farabi que «han llegado hasta

nosotros, la mayor parte se refiere a la Lógica y los que tratan de Filosofía, contienen muchas

cosas dudosas». En lo que se refiere a la presencia de Avicena, este «se encarga de explicarnos

su contenido (el de las obras de Aristóteles) y sigue el método de su Filosofía en su Kitáb al-Xifá.

Habla también de Algacel, al que nos referiremos en su momento con mayor detenimiento y,

como conclusión, se declara discípulo de este y de Avicena cuyos respectivos sistemas le han

ayudado en la búsqueda de la Verdad:

Aún así, la Verdad a la que nosotros hemos llegado y que es el fin y meta de nuestra Ciencia, no

la hemos alcanzado sino siguiendo la doctrina de al-Gazzáli y la del maestro Abu Ali (Avicena),

relacionándolas entre sí una con otra y ambas con las opiniones que han aparecido en nuestros

días, adoptadas fervorosamente por gentes que hacen profesión de

filósofos, hasta que así

hemos llegado a alcanzar la Verdad, primero, por el método de investigación y de la

especulación racional y obteniendo después, por la visión intuitiva, esta exigua dosis de

experiencia espiritual que ahora gustamos

[19]

.

Como dijimos en páginas anteriores, el ascenso intelectual hacia el Entendimiento agente tiene

que ver, desde un punto de vista general, con la estructura entitativa de materia y forma de los

entes y aclaramos ambos conceptos desde sus coordenadas aristotélicas. Ibn Tufayl viene, en

este caso, en nuestra ayuda pues la didáctica explicación que ofrece para entender la distinción

entre materia y forma creemos que puede contribuir a una mejor comprensión de esos

términos, además de mostrarnos que él entendió cabalmente la Teoría de Aristóteles al

respecto:

Vio claro (Hayy) que el Cuerpo, en cuanto Cuerpo, está compuesto en realidad de dos

cualidades: una hace las veces de la arcilla (…) y la otra hace las veces de la longitud, latitud y

profundidad de la esfera, cubo o figura que tenga; que el Cuerpo no se comprende sino

compuesto de estas dos cualidades y que una de ellas no puede existir sin la otra. Pero que

aquella (la cualidad de la extensión) puede cambiar y variar en

aspectos sucesivos y es como la

forma en todos los cuerpos que la tienen (…) A lo que hace el papel de la arcilla llaman los

filósofos materia o hyle que está totalmente desprovista de forma

[20]

.

Una vez superadas todas las operaciones de abstracción o separación de la forma respecto de

la materia, Hayy alcanza la unión cuya descripción, como en el caso de Avempace, supera las

capacidades del lenguaje en tanto que el Alma «se abismó en aquel estado y vio intuitivamente

lo que ningún ojo ha visto, lo que ninguna oreja ha oído, lo que jamás se ha presentado al

corazón de un mortal»[21].

Ese estado, por otra parte, y de forma similar a lo sucedido con Avempace, precisa un

aislamiento social obligado al verdadero sabio: la soledad que necesita el que se instala en las

alturas de la pura Razón.

En la exposición de los momentos y figuras más significativas del pensamiento filosófico en al-

Andalus que acabamos de hacer, hemos pretendido, solamente, proponer el alcance y los

límites del mismo en tanto que contexto discursivo inmediatamente anterior a la reflexión

filosófica de Averroes para entender mejor el fondo teórico en el que emergerá y se formará su

pensamiento. Este horizonte, delineado en breves trazos, debe también entenderse como

relacionado con la Filosofía islámica general con algunas de cuyas figuras más relevantes se

relaciona la propuesta del pensador cordobés. Como, por otra parte, su pensamiento llegará a

integrar aspectos esenciales de la Filosofía occidental, debemos ahora referirnos a los rasgos

definitorios de la misma en el momento histórico que le es contemporáneo.

La Filosofía del otro mundo

Es decir, la especulación filosófica del mundo cristiano medieval que, en el siglo XII, se inscribía

en un momento histórico de profunda renovación que afectaba a todos los aspectos de la vida

social, económica, política y cultural europea. Es la época del declinar del régimen feudal, de las

cruzadas y, con ellas, del contacto con las culturas de Bizancio y del mundo musulmán en

general. En el campo de la Filosofía, la labor traductora se incrementó notablemente y sus

resultados pasaron a formar parte del gran movimiento intelectual que conocemos como

Escolástica que, atendiendo a la etimología del término, se refiere al saber cultivado en las

escuelas bajo la dirección de un maestro. Aunque la simple etimología de la palabra no nos dice

mucho sobre su sentido real, en la escolástica medieval cristiana suelen distinguirse cuatro

etapas, siendo las más importantes las de su desarrollo, en el siglo XII y de su apogeo en el

siglo siguiente. La evolución y progreso de estas etapas responden más al desarrollo de la

Teología que al de la Filosofía propiamente dicha si bien, en el largo proceso de plasmación del

pensamiento escolástico, puede observarse una aguda tensión entre las fuentes que remiten a

la autoridad en materia doctrinal y las aspiraciones a la consecución de una tarea reflexiva

iluminada por la sola Razón.

U no de los problemas donde se puso de manifiesto esta tensión fue la controversia sobre los

universales, problema crucial en el que convergen las cuestiones fundamentales de la

Ontología, la Lógica, la Cosmología y, evidentemente, la Teología. Los universales son los

conceptos elaborados por el Entendimiento humano y, por tanto, realidades mentales logradas

por abstracción y la especificación de la Naturaleza intrínseca de las mismas es la base de toda

la controversia. Este problema llegó a los pensadores cristianos medievales a través del

planteamiento del neoplatónico Porfirio y del neoplatonizante Boecio. Como base de la

discusión y de los términos de la misma, acudimos a la formulación del primero.

Porfirio plantea la cuestión de la existencia o realidad de los conceptos universales

contraponiendo Platón a Aristóteles, es decir, si los conceptos universales existen en la realidad

como sustancias (platonismo) o como conceptos en el Entendimiento (Aristóteles). En caso de

existir en la realidad, hay que ver si se trata de entidades corpóreas o incorpóreas, por una

parte, y si, por otra, existen en la realidad, debe estudiarse si están separados de las cosas

sensibles o mezclados, de alguna forma con ellas.

Esta discusión, que duró siglos, trivial y sin interés alguno para nosotros hoy, tenía profundas

implicaciones teológicas cuyo debate aguzó el uso de la Razón y empleó terminologías,

conceptos y nociones específicamente filosóficas. Las primeras discusiones sobre los

universales están íntimamente ligadas al problema de la transmisión del pecado original, del

mismo modo que las que mantuvieron Roscelin y Abelardo sobre la naturaleza de esos

conceptos universales, estaban relacionadas con las propuestas teológicas sobre la Trinidad

divina.

Ambos pensadores y casi todos los demás que formaron parte de la polémica, vinieron a forjar

una Filosofía o un modo de razonar que utilizaba la argumentación proveniente de la Razón

aplicándola a los datos que ofrecía la Fe. Con ello, la Filosofía cristiana entraba en el dominio

especulativo referido a la también controvertida cuestión de la relación entre Razón y Fe que,

como hemos visto, fue asimismo parte sustancial de la reflexión islámica y que lo será, en alto

grado, de la de Averroes.

Uno de los pensadores europeos, Adelardo de Bath, del mismo siglo que el pensador cordobés,

pues la fecha de su muerte pudo ser contemporánea a la del nacimiento de Averroes, viajó

durante siete años por los territorios dominados por los cruzados y en uno de ellos, en Sicilia,

aprendió griego y árabe, entró en contacto con la Ciencia musulmana y fue uno de los primeros

cristianos en introducirla en Occidente. A partir del texto árabe, tradujo los Elementos de

Euclides, las tablas astronómicas de Muhammad al-Balchí y la obra de al-Juarizmí.

En el debate sobre los universales, intentó conciliar el platonismo y el aristotelismo pero,

insatisfecho de la cultura de su época, señala al mundo islámico como el verdadero depositario

del saber auténtico. En su opinión, éste no se limita a la prolija contemplación y

cuestionamiento de las estructuras del Ser, sino que se interesa por los problemas de la Ciencia

natural de cuya solución emanan nuevos modos de abordar la cuestión de las relaciones entre

autoridad y pensamiento libre.

Junto a la cuestión de los universales, el pensamiento occidental del siglo XII, advierte nuevos

problemas que surgen con la lectura de fuentes no cristianas, como es el caso de Adelardo de

Bath y al hilo, también, de las cambiantes circunstancias de orden político que se evidenciaban

en ese momento. A este respecto, es interesante traer a colación la figura de un

contemporáneo cristiano de Averroes: Juan de Salisbury (1120-1180), adscrito a la denominada

escuela de Chartres. Prototipo perfecto de humanista cristiano, su Fe no le impidió valorar y

apreciar la Filosofía griega, aunque siempre la antepuso a las especulaciones racionales.

Desde su propio horizonte cognoscitivo y en base a los problemas políticos de los que fue

testigo, el pensador inglés abordó en una de sus obras la cuestión de las prerrogativas del

príncipe y sus relaciones con la sociedad y el poder eclesiástico. Contemporáneo del Imperio

almohade y, con toda seguridad, desconocedor de la esencia teológica del mismo, en su

Polycraticus, notable tratado de Filosofía política que refleja los conflictos entonces existentes

entre las potestades de la Iglesia y el Estado, Juan de Salisbury defiende un sistema de gobierno

plenamente teocrático inspirado en el texto del Antiguo Testamento: toda potestad deriva de

Dios y, por medio de la Iglesia, la entrega a los príncipes que solamente deben decidir en

asuntos temporales y circunstanciales.

El cambiante, diverso y heterogéneo panorama cultural de finales del siglo XII y de todo el

siglo XIII, abordó nuevos modos de filosofar en cuya gestación tuvo mucho que ver la

introducción del aristotelismo por la vía de las traducciones árabes del mismo. Fue este el

momento en el que, de nuevo, se plantearán las relaciones entre la Razón y la Fe y en su

elucidación, que ocupará todo este siglo y el siguiente, no dejarán de tener presencia,

altamente polémica y discutida, las aportaciones del pensamiento islámico entre las que

destaca la de Averroes.

En ese «otro» mundo especulativo, como hemos denominado al filosófico occidental

contemporáneo del islámico, no puede dejar de señalarse la presencia de, otro espacio de

reflexión filosófica como fue el del pensamiento judío, sobre todo el del contemporáneo y

vecino en Córdoba de Averroes: Moisés ben Maimún, Maimónides en los escritos occidentales,

que nació en esa ciudad en 1135. En su lugar nos referiremos a él de forma más detenida.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ENTRADA AL MUNDO

Córdoba. Primavera de 1143. El joven Abu al-Ualíd hace poco que ha cumplido diecisiete años y

presiente que su vida entra en una nueva etapa. Accede a la exterioridad con el bagaje de su

formación y de sus estudios realizados en el seno de la familia y maestros. En la terraza de su

casa, por la noche, el perfume de las flores de los naranjos llena la ciudad y se mezcla en la vida

de sus gentes. Por entre el azahar se percibe el eco de la voz del almuédano que salmodia la

llamada a la última oración del día que deja paso a la tibia beatitud de la noche.

Abu al-Ualíd levanta sus ojos al cielo y su vista se pierde en un firmamento donde infinitas

estrellas se encienden y se apagan. Presagio y símbolo de ausencias y presencias

continuamente renovadas en la oscuridad sin fondo. Frente a él, la llanura que se extiende más

allá del río le induce al recuerdo de la aleya tantas veces meditada: «¡Siervos creyentes! ¡Mi

tierra es vasta! ¡Servidme, pues, a Mi solo!»[22].

Desde hacía más de diez años, la formación que ha recibido lo predispone a una tarea para

cuyo cumplimiento solamente necesitará del lenguaje conveniente, de la sabiduría en el

manejo de sus códigos y de la perspicacia necesaria para entrar adecuadamente en lo que

podríamos llamar «la puerta del Conocimiento».

En estos momentos sólo existe en él un sentimiento algo borroso, pero consciente, de que ha

dado el paso de una designación pasiva, la que su familia le tenía reservada, a una

responsabilidad personal. Se trata de una ligera determinación que va del niño al joven y

elevado e instaurado en su orden social, el tiempo se encargará de que pueda hacerse entender

teniendo como asidero una verdad. Cuando la reconozca y la afirme, cuando, después, sea

capaz de expresarla en el orden del lenguaje, él mismo entrará a formar parte de lo verdadero.

Desde Marrakech llega a Córdoba la noticia de la muerte de Ali ibn Iusuf y del acceso al trono

almorávide de Taxfín. Tras un período de florecimiento de la cultura andalusí, el pueblo, que

con tanto afán había deseado a los almorávides empezaba, en ese año de 1143, a desear

librarse del Imperio bereber. En el Magreb, el creciente movimiento almohade iba ganando

terreno y Taxfín acabará sus días cerca de Orán dos años después.

En al-Andalus, de nuevo se

disgregó el territorio en renovadas taifas. Atrás quedará el recuerdo de una soberanía a la que

sirvió el abuelo de Averroes y a la que, es este momento, sirve su padre.

El movimiento almorávide no creó una doctrina política de suficiente envergadura como para

sustentar un estado capaz de regir un imperio que integró, no solamente a casi todo el Magreb,

sino también a las tierras del otro lado del Estrecho, es decir, a al-Andalus. Las proclamas de Ibn

Iasin, que organizó a sus seguidores a modo de orden militar recluida en fortificaciones, ribát,

de cuyo vocablo procede el nombre de almorávide, entraban de lleno en el contexto de un

cerrado malikismo que no ofrecía grandes perspectivas al progreso intelectual y, por ello, en la

ideología religiosa almorávide nos es posible detectar una inquietud teológica susceptible de

renovar en profundidad las estructuras políticas de su momento.

Sin embargo, la guerra santa que llevó a los ejércitos almorávides, entre otras motivaciones, a

la defensa y propagación de la Fe, suscitó movimientos de reacción en el seno del imperio,

tanto en el Magreb como el al-Andalus, enarbolados por todos aquellos que, sintiéndose

motivados por esperanzas mesiánicas, supieron movilizar a magrebíes y andalusíes en torno a

un anhelo, indeterminado en sus rasgos externos pero firme en sus esperanzas, de un regreso a

una Edad de Oro cuyo triunfo definitivo se encarna en el

movimiento almohade.

Si, por una parte, el Estado almorávide consagró al Magreb y a su componente bereber como

los protagonistas de una larga historia posterior, en la que se incluye parte de la historia de al-

Andalus, por otra, su total entrega a los dictámenes de los alfaquíes malikíes contribuyó en gran

medida a su caída. La rigidez de los principios jurídicos en los que se apoyaba el imperio y sus, a

menudo, interesadas sentencias jurídicas plasmadas en las fetuas que han llegado hasta

nosotros, determinaban los actos del califa y los de sus inmediatos inferiores en rango de

autoridad. De ello se derivó una casta consciente de su propio poder cuyos abusos, sumados a

los de la soldadesca y de la administración, que cada vez sobrecargaba al pueblo con nuevos

impuestos, contribuyeron decisivamente al fracaso y desastre de aquel régimen[23].

La juventud de Averroes es testigo de estas circunstancias cuya secuencia histórica es nítida: un

año antes de la muerte de Taxfín, Alfonso VII realiza una aceifa por el sur de la península.

Después de 1145, las taifas andalusíes repartidas entre Mértola, Córdoba, Valencia, Murcia,

Baleares, Málaga, Ronda, Jerez, Badajoz, Cádiz y Cáceres ofrecieron, por su debilidad política y

militar, campo abonado para el avance de los reyes cristianos.

Así, mientras Alfonso I de Portugal se apoderaba definitivamente de Lisboa, en 1147, Ramón

Berenguer IV sumaba a su condado de Barcelona las plazas de

Tortosa, en 1148, y de Lérida, al

año siguiente. Simultáneamente, el movimiento almohade capitaneado por Abd al-Múmin,

emprendió una ofensiva en el Magreb que, coronada en 1146, le permitió la toma de Tánger,

Agmat y Marrakech, la capital de los almorávides y sede de su imperio ya desaparecido y,

además, el firme intento de pasar a al-Andalus.

Una nueva perspectiva filosófica

En el siglo XII, el pensamiento occidental se enriqueció, casi súbitamente, con el amplio

movimiento de traducciones de obras griegas y árabes que entran en el mismo a través de al-

Andalus y Sicilia. En ese siglo, en el Islam occidental, el pensamiento está iluminado por

Avempace, Ibn Tufayl y Averroes. Junto a ellos, el pensamiento judío lo será por Maimónides.

En la España cristiana, Toledo es, desde 1086, el centro más importante de las traducciones que

comenzaron bajo el pontificado del cisterciense francés D. Raimundo de Sauvetat (1126-1151) y

al frente de la tarea traductora estuvo un contemporáneo de Averroes: Domingo Gundisalvo (m

hacia 1181). Con él colaboró un personaje un tanto misterioso, llamado Juan Hispano, sobre

cuya identificación se ha escrito mucho y ambos, tradujeron obras de al-Kindí, De Intellectu; de

al-Farabi, De Intellectu, De scientiis, de ortu scientiarum; de Avicena, De anima y alguna obra de

Algacel.

Una ligera revisión del material científico y filosófico que aportan a Occidente las traducciones

de obras griegas, árabes y judías, bastaría para apreciar el enriquecimiento que significó

comparado con la exigua biblioteca occidental de los siglos anteriores. Los horizontes del

pensamiento europeo se ensancharon de manera hasta entonces desconocida y generaron la

fermentación de un pensamiento que irá ganando profundidad a lo largo del siglo XIII.

Aristóteles, que hasta mediados del siglo XII solamente era conocido por algunos tratados

lógicos, penetra ahora con todo el variado conjunto de su obra en el mundo occidental: Física,

Biología, Psicología, Zoología, Ética y Política. Los estudiosos que tuvieron acceso a las nuevas

traducciones, encontraron una forma nueva de estudiar la Naturaleza, un espíritu de confianza

en las fuerzas de la Razón y una tendencia a lo real concreto que venía a suplantar el idealismo

de cuño platónico.

Es necesario ver, en su conjunto, el nuevo panorama cognoscitivo que se manifiesta en la

península a las puertas de una nueva presencia política en al-Andalus, la del Imperio almohade,

para ubicar las direcciones del pensamiento y distinguir sus facetas, rasgos, determinaciones y

horizontes de proyección futura y, con ello, destacar la función del ya forjado pensamiento de

Averroes en lo que podríamos denominar sus fundamentos esenciales.

En Occidente el pensamiento cristiano se enriquece con las traducciones que emanan de

Toledo y allí destacan junto a Gundisalvo, Gerardo de Cremona (m. 1187), Marcos de Toledo

(segunda mitad del siglo XII) y Miguel Escoto (m. 1235). Todos ellos, junto a otros personajes

de menor rango significativo, tradujeron libros árabes y su contribución pasó a formar parte del

pensamiento occidental. En al-Andalus, lo hemos dicho, las luminarias citadas en su momento,

plasmaron la cúspide del saber filosófico que culminará con la obra de Averroes cuyo tramo

final de su vida transcurrirá en Lucena, ciudad judía de al-Andalus. Por ello no es ocioso que

hagamos referencia breve al pensamiento judío andalusí.

Aunque los pensadores judíos tuvieron, a lo largo de la Historia, visiones diferentes de

problemas comunes, debido, en parte, a las diversas escuelas de pensamiento a las que

pertenecían, todos coincidían en su buen Entendimiento de la tradición. La Escritura les

proporcionaba las nociones básicas sobre las que reflexionar y por muy racionalista que fuera

este ejercicio intelectual, casi ninguno de ellos abrigaba dudas sobre la historicidad esencial de

las narraciones bíblicas.

Una de las ideas básicas del pensamiento judío, sobre la que pensaron los filósofos hasta el

siglo XVII, como poco, fue la noción de Revelación o, más precisamente, la de profecía. Los

profetas y las experiencias proféticas derivaban en estudios de

variado contenido y formas de

entenderlo. Algunos pensadores judíos se interesaron por el proceso psicológico de la profecía,

otros, por la función política o legal de los profetas y otros, por la armonización de estas

interpretaciones.

Durante el califato cordobés florecieron escuelas de pensamiento judío en Córdoba, Lucena,

Sevilla, Granada y Toledo. En las cortes de Abd al-Rahmán III y de al-Hakam II gozó de gran

prestigio el médico Hasdai ben Saprút (915-970) pues, durante casi toda la Edad Media

occidental la comunidad más numerosa y más activa del pueblo judío la formaban los judíos

que vivían en tierras del Islam mientras que los que vivían en países cristianos formaban, de

hecho, una minoría poco importante.

En el seno del Islam, sobre todo en al-Andalus, el hebreo y todas las otras lenguas que antes

habían utilizado los judíos fueron reemplazadas por el árabe, convirtiéndose ésta en la lengua

de la Ciencia y de la Filosofía, del gobierno y del comercio e incluso en la lengua de la Teología

judía cuando tal disciplina comenzó a desarrollarse bajo la influencia islámica.

El complejo proceso de aculturación de los judíos en el mundo islámico de lengua árabe, fue

más allá de la arabización pues se produjo, por parte judía, la asimilación a los modos de

pensamiento y a las pautas de comportamiento islámico y con ello, una mayor facilidad para

desarrollar profesiones y trabajos en el seno de una comunidad mayoritariamente musulmana

y de lengua árabe como fue el caso de la sociedad andalusí. En ella, los judíos de talento y los

que habían recibido educación encontraban profesiones en las que desempeñaban a veces una

función importante entre ellas, las de médico y las de recaudador de impuestos circunstancia a

la que alude un proverbio árabe de aquel tiempo que decía que los judíos prosperan con el

bote de los medicamentos o con el monedero en la mano[24].

La primera gran figura del pensamiento judío fue Ibn Gabirol de Málaga (1020-1058) cuyo

pensamiento discurrió, con independencia de la Biblia en sus planteamientos concretos pero

presente como fondo doctrinal, por cauces neoplatónicos, con algunos elementos aristotélicos

y otros, más abundantes, de carácter místico.

A él le sigue en importancia Yehuda ha-Leví de Tudela (1075-1165) que residió en Córdoba y

Lucena donde todavía se manifestará su impronta cuando Averroes se vea obligado a residir en

esta localidad cordobesa. En Filosofía, su actitud es análoga a la de Algacel en el Islam:

desconfianza en la Razón e inclinación por la Fe contra las tendencias helenizantes de Ibn

Gabirol. Por encima de ambos, en el terreno del pensamiento puro, destaca Maimónides.

Cuando entraron en Córdoba los almohades, hacia 1148, la familia de Maimónides simuló la

conversión al Islam. Él mismo, aduciendo que era nula la

aceptación de una Fe impuesta por la

violencia, anduvo errante por varias ciudades andalusíes hasta que llegó a Fez en 1160 desde

donde pasó a Egipto en 1165 donde escribió, en árabe, la mayor parte de sus obras, muriendo

en Alejandría en 1204.

A pesar de su exilio, Maimónides se consideró siempre andalusí y, como otros compatriotas

suyos de lengua árabe, prefirió a al-Farabi como guía de su formación filosófica en detrimento

de la enseñanza de Avicena que gozaba de mayor autoridad en Oriente. Del mismo modo que

Averroes, reflexionó sobre la actitud y la problemática suscitada por las escuelas

específicamente teológicas que, a fin de cuentas, iban a ser decisivas en la implantación y

consolidación de la doctrina almohade.

Maimónides es, ante todo, un judío creyente y considera a la Torah como expresión de la

Verdad divina si bien da amplia acogida a la Filosofía racional. Declarándose, en algún pasaje de

su obra, discípulo de Avempace, su fondo filosófico está muy cerca del de Avicena, a pesar de

su preferencia explícita por al-Farabi, como hemos dicho. En todo caso, la mayor parte de su

especulación filosófica se plantea sobre el fondo aportado por el sistema aristotélico tratando

de armonizarlo con la doctrina bíblica por medio del método alegórico. No sabemos si, en

Córdoba, se pudo encontrar alguna vez con Averroes aunque hay constancia de que utilizó, en

la redacción de sus obras, los comentarios a Aristóteles de éste.

En su Guía de perplejos, Maimónides trata de guiar a los que se extravían en el sentido de algunos pasajes bíblicos excesivamente antropomórficos y no nos podemos aquí detener en una detallada exposición de su sistema que tiene al filósofo griego como base. Su aristotelismo ha sido interpretado de muy diversas formas por los estudiosos y, casi todos ellos, coinciden en afirmar que la exposición de sus ideas se hace en dos tipos de obras: una apropiada para el vulgo, como se evidencia en sus tratados jurídicos y obras menores y otra destinada a la elite como está claro en su libro mencionado.

La preparación intelectual de un filósofo en ciernes

Lo que sabemos del saber de Averroes cuando está a punto de entrar en la vida pública protagonizada por el Estado almohade, supera a lo que conocemos de esa vida en tanto que actos personales. Damos por hecho que su formación jurídica, a la edad de 26 años, es completa y está dotada de los más prolijos conocimientos del Derecho malikí. Como dijimos, ese conocimiento iba acompañado de otras disciplinas que otorgan fundamento a la solidez y de la prestancia del jurista. Además, a esa edad ya ha adquirido la instrucción que requería el programa docente al estilo del propuesto por al-Farabi que mencionamos en páginas atrás, de tal manera que podríamos decir que ha superado las fases de la iniciación intelectual más

exhaustiva y que su mente y su espíritu están en potencia para ser actualizados por dos vías: la

del ejercicio de una profesión y la de la escritura de sus obras.

Todos esos conocimientos que el joven Abu al-Ualíd ha asimilado, desde los jurídicos a los

médicos, gramaticales, ciencias de la Naturaleza, astronómicos hasta culminar en los filosóficos,

se organizan en su mente como series de conceptos agrupados en tipos de enunciación que

coexisten con rigor y estabilidad. Los diferentes dominios que el joven Averroes ha explorado

en sus fases iniciales hasta llegar a un grado de profundidad suficiente, serán de nuevo

distribuidos en el futuro en base a estrategias y opciones personales y sociales.

Las exigencias de la vida social y política determinarán, sin duda, esas opciones y solamente la

lucidez del pensador será la que posibilite que el caudal de formación erudita que ha adquirido

en estos años, entre a formar parte de decisiones, instituciones o prácticas profesionales en el

momento en que así se le reclame por instancias que, en su caso, van a ser las oficiales

emanadas del poder almohade cuyos rasgos definitorios veremos dentro de poco.

A LA BÚSQUEDA DE LA CIUDAD IDEAL

En el año 1153, Averroes está en Marrakech y eso quiere decir que sus relaciones con el poder

almohade empiezan a ser muy cercanas, como lo fueron las de su abuelo y su padre con el

Estado almorávide pero, sobre todo, advertimos en ese viaje

desde Córdoba a la capital del

imperio, una primera exigencia que viene de fuera y que le reclama la puesta en práctica de su

formación intelectual. Sabemos que por ese tiempo, se ocupaba intensamente de la

Astronomía pero que esa dedicación no le impidió viajar a la capital almohade para ocuparse,

como dicen las breves fuentes biográficas árabes, de supervisar los proyectos que tenía el califa

para crear diversas instituciones educativas.

Entre las hipótesis que pueden explicar la presencia del pensador en Marrakech, estaría la

invitación recibida del sultán para participar en una asamblea de los letrados del imperio, los

talaba, que se convocaba periódicamente para asesorar al califa y mantener vigentes los

principios ideológicos del Estado. Más adelante veremos algún detalle más sobre los

mencionados talaba.

Detrás de esa decisión objetiva, comprobable en las informaciones biográficas, posiblemente

latía el deseo de conocer de primera mano un Estado y la sede de una política a la que su

destino personal estaría tan estrechamente unido en el futuro. En su viaje a Marrakech, al

corazón del nuevo imperio, Averroes entra en el cosmos de una doctrina de contenido racional

a la servirá y tratará de justificar como paradigma de La Ciudad Ideal.

Quien primero trató de la fisonomía de esa ciudad en el pensamiento islámico, fue al-Farabi

que fue testigo de la presencia de tres califatos simultáneos en el Islam: el omeya de Córdoba,

el fatimí de El Cairo y el de Bagdad que desaparecería hacia la segunda mitad del siglo XIII. A

todo ello nos referiremos con más detenimiento en su momento. Sin embargo, el intento de al-

Farabi no fue debido a esa circunstancia, aunque pudo haber influido en parte en su decisión de

escribir sobre la cuestión en su conocida obra Opiniones de los habitantes de la Ciudad

virtuosa. En ella sobresale un propósito fundamental: la Ciudad virtuosa o Ciudad ideal es la

única que, teniendo como gobernante a los filósofos, puede facilitar la perfección del habitante

de la misma y, con ello, su Alma podría unirse al Entendimiento agente.

Teniendo como fondo la Teoría política de Platón, al-Farabi compara su ciudad perfecta a un

Cuerpo humano, con el corazón como centro de un conjunto de órganos que lo sirven y lo

mantienen en funcionamiento. Platón decía en la República y en las Leyes que el gobernante de

la polis perfecta o ideal, debía ser un filósofo pues sólo él conoce la Ciencia de la dialéctica,

Ciencia suprema que revela la verdad del mundo de las ideas y, por tanto, conservador de las

normas de todo gobierno perfecto.

Al-Farabi, por su parte, nos dice que el gobernante ideal y virtuoso debe ser el sabio en

comunión con el Entendimiento agente y, como tal, estar «dispuesto a recibir de él, en estado

de sueño o de vigilia, los inteligibles. Su Entendimiento en potencia alcanza su perfección por

medio de la aprehensión de estos inteligibles y, por ello, se convierte en Entendimiento en

acto»[25].

Averroes, como veremos, aportará una nueva perspectiva en el diseño de esta Ciudad ideal o

virtuosa que, de momento, es la que ha tratado de llevar a la práctica el movimiento almohade

y cuyo fondo ideológico parece ejercer, en el ánimo del pensador y del jurista, una fascinación

que está dispuesto a recibir en el lugar mismo desde la que emana.

La ciudad almohade

Instalada definitivamente la arabización e islamización del Magreb, el territorio entró en el

contexto más amplio de la Casa del Islam, dar al-Islam. El cambio y la sucesión de dinastías,

desde el siglo IX, cuyas motivaciones trató de interpretar Ibn Jaldún cinco siglos después,

tuvieron su origen en el propio solar magrebí o fuera de él. Por encima de esas

transformaciones de los núcleos del poder oficial, o más allá de ella desde una dimensión

escatológica, estuvo casi siempre presente una renovación y purificación del mensaje revelado.

La misma expansión musulmana de los primeros tiempos parece constituir el resultado de dos

fuerzas imparables: por una parte, la referida a los acontecimientos nacidos del impulso militar,

comercial o económico. Por otra, la plasmación del binomio

chihád/Islam, guerra santa/pacto

de sumisión a lo divino como acto histórico colectivo encaminado al cumplimiento del destino

trascendente de la Umma o comunidad de los creyentes.

La primera de las tendencias señaladas, es portadora de la corrupción paulatina de los usos

determinados e impuestos por la segunda y de ahí la emergencia de una periódica renovación

de aquella en beneficio de ésta. Se trata del combate por la purificación cíclica al que hace

referencia una tradición profética, un hadíz, que alude a la periódica renovación de la Umma

por parte del discurso y de la acción emanada de personajes relevantes en la historia del Islam.

Renovación que, a su vez, es reflejo de la señalada en el mismo texto revelado que se presenta

como la última de las revelaciones y que cierra un ciclo de revelaciones anteriores cuyos

propósitos fueron devaluados por la acción humana.

La práctica política islámica, en sus comienzos estrictamente árabe-musulmana, puede así

justificar el hecho, comprobable en la historia del Magreb, relativo a que, bajo los procesos

históricos, sociales, económicos, políticos o culturales, permanece inalterable la tendencia a

una «purificación» permanente que nos remite al dominio de las ideas, las espiritualidades o

los sistemas teológicos y que se plasma en el predominio de dinastías cada vez más orientadas

a la consecución de fines trascendentes. Omeyas, primero, seguidos de los abbasíes,

implantación política de los fatimíes, almorávides, almohades, mahdismo, predominio de los

jerifes, e incluso insurgencias nacionales en el período de la colonización, serían todas ellas

formas de manifestación de este ciclo purificador que, muchos casos, deriva en un combate por

la consecución de la justicia inmediata.

La visión propiamente musulmana de los países islámicos en general y del Magreb en

particular, nos ofrece esa interpretación cíclica de la secuencia social y política de la vida de los

creyentes: decadencia de las dinastías y de los poderes y su suplantación por otros más puros

que sobreviene cuando se olvidan y tergiversan las prescripciones divinas.

En los diversos niveles de la historia del Islam y, evidentemente, en la del Magreb, puede

aparecer así un determinado acto de purificación a través de la manifestación de un mahdi o de

un santo capaz de agrupar en torno suyo toda una secuencia de actos políticos de evidente

repercusión no solamente histórica, sino también económica y geo-estratégica. En muchos

casos, esa emergencia puede haber sido precedida por advertencias reiteradas que el creyente

es capaz de interpretar y cuyas modalidades concretas pueden ser muy variadas: guerras,

invasión de la dar al-Islam, desintegración social, degeneración moral y de costumbres o

catástrofes naturales.

En esta perspectiva histórica, cualquier suceso lo suficientemente significativo, puede ser

interpretado como un presagio y ese signo deberá entenderse, sobre todo, en relación a los

datos revelados que ofrece el Libro. En todos los casos, la superación de la desgracia es

inseparable del recurso a los principios originales que se consolidaron en la primera Ciudad

ideal del Islam: Medina en tiempos del Profeta que tenía en sus manos tanto la inspiración

directamente recibida de Allah, como el gobierno más correcto posible puesto que se realizaba

a través de dicha inspiración.

Una vez establecida la unión del propósito y de la acción correspondiente, la actividad política

subsiguiente desciende hacia las constantes sociales y económicas de la situación del momento

y, en el terreno de lo cotidiano, puede traducirse en conductas alejadas de la sacralización que

se persigue. Si el mensaje religioso o espiritual que se transmite y cuyo discurso se enarbola

para cambiar una determinada situación, no es lo suficientemente coherente con el arquetipo

del que emana, se pueden producir rupturas, diferencias socio-culturales y, al cabo, una

diferenciación entre la masa y la elite dotada de conocimiento.

En este sector de la población, a su vez, puede producirse un regreso a la intimidad de la

conciencia y, con ello, dar lugar a un movimiento de pura espiritualidad que se traduce en las

corrientes sufíes que, con el recurso a la alegoría, rechaza las interpretaciones y las

instituciones oficiales. En este caso, el Magreb ha sido prolífico territorio donde esta situación

se puso de manifiesto desde los tiempos en que los jarichíesse distribuyeron por el mismo

instaurando influyentes dinastías como la de los rustemíes de

Táhert. Posteriormente, la

gestación de la dinastíafatimí se produjo en el Magreb antes de pasar a fundar su califato en

Egipto y podríamos detallar numerosas circunstancias que avalarían lo que venimos diciendo si

el espacio disponible aquí nos los permitiese.

El primer Imperio bereber magrebí, que remite a un morabito o santón llamado Abd Allah Ibn

Iásin, nació con ese anhelo de renovación doctrinal sin dejar de lado afanes económicos o de

poder político y el movimiento almorávide que se gestó en el seno de una comunidad reducida,

en 1083 dominaba todo el Magreb. Hasta donde llega nuestro conocimiento, Ibn Iásin no dejó

obra escrita aunque sus actos de gobierno dan Fe de su extremo rigorismo en la aplicación de

las prescripciones de la xaría o ley general musulmana, muy consciente de que estaba

gobernando un incipiente modelo de Estado que, a sus ojos, era el Estado ideal en el que una

misma ley gobernaba los actos, tanto del gobernante como del súbdito.

Junto a las gestas históricas protagonizadas por el imperio almorávide, que recuperó como base

de su solidez al Derecho malikí, hay que tener en cuenta que en su seno nunca dejaron de

producirse movimientos locales de carácter mesiánico. La búsqueda incesante de una solución

a la decadencia, en muchos lugares del imperio, incluido al-Andalus, explica el éxito obtenido

por todos los que, con habilidad y con notable grado de altruismo

y táctica, se erigieron por

breve tiempo como protagonistas de una parte de la historia magrebí y andalusí del sigloxi. Uno

de esos movimientos regeneracionistas que al principio pareció no tener importancia frente al

inmenso poder almorávide fue el almohade cuyos principios emanaban, también, del anhelo

por la consecución de la Ciudad justa y, por ello, contenían elementos básicos de carácter

ideológico y apocalíptico.

La ideología de Mahdi

A diferencia de Abd Allah ibn Iásin, cuya figura e ideas solamente se dejan entrever en las

crónicas disponibles, conocemos con mayor detalle los rasgos personales e ideológicos de Ibn

Túmart, el fundador del Imperio almohade. De raíces étnicas bereberes, a pesar de los intentos

de algunos cronistas de hacerlo descendiente del Profeta, Muhammad ibn Abd Allah ibn

Túmart emprendió, hacia el año 1107, un largo viaje en busca de los mejores maestros. Su

primera parada fue, posiblemente, en Córdoba donde pasó casi un año. Después, partió hacia

Almería y de ahí a Alejandría donde asistió a las lecciones de Abu Bakr de Tortosa. Luego, se

dirigió a La Meca y, después, a Bagdad. La leyenda lo hace alumno de Algacel que sería quien lo

para la reforma doctrinal y el posterior derrocamiento de la dinastía almorávide en venganza,

sigue diciendo la supuesta leyenda, por la quema de los libros del filósofo oriental que dicho

gobierno ordenó realizar. En Oriente, donde permaneció unos diez años, Ibn Túmart también

pudo tener contactos académicos con discípulos de al-Axaari.

Para un joven bereber, muy inteligente y dotado para la dialéctica teológica, la experiencia

educativa oriental debió tener influencia decisiva en su destino. A su regreso al Magreb, no

tenía duda alguna sobre la misión que debía llevar a cabo entre sus contríbulos y cuya

formulación se resumía en un postulado elemental pero lleno de dificultades en lo tocante a su

puesta en práctica: reformar la práctica del Islam y conducirlo por la senda de la recta

interpretación del texto y de sus aplicaciones en la vida comunitaria.

No sabemos si en este propósito entraba una visión política definida orientada a la toma del

poder o al control de las rutas de comunicación que, desde tiempo atrás, venían siendo el

itinerario seguido por las caravanas procedentes de Oriente y en cuyos cruces viarios se

establecieron las ciudades magrebíes más prósperas. En cualquier caso, hacia 1118, su actitud

era claramente de oposición al poder almorávide imperante en ese momento y en Agmat tuvo

ocasión de hablar claramente de sus ideas.

Tras intentar, infructuosamente, de convencer a los almorávides de la necesidad de modificar

su forma de gobierno, regresó a su refugio montañoso y reunió en trono suyo a un gran

número de habitantes de la región pertenecientes al grupo de los

masmúda. En 1124 estableció

su base de operaciones en el valle del Nfís, en Tinmál, lugar poco accesible a cualquier ataque.

De forma muy semejante a la organización que el Profeta había establecido en medina a partir

del año 622, Ibn Túmart compuso un sistema de gobierno personal cuyo detalle nos consta en

una crónica almohade anónima.

Según la misma, Ibn Túmart escribió un breve tratado en el que exponía su visión doctrinal y los

deberes y obligaciones del creyente auténtico. Creyéndose en posesión de todos los derechos

inherentes al imanato, es decir, al gobierno de la comunidad de creyentes, se autodefinió como

Imán de la misma y, como tal, destinatario de determinadas normas de acatamiento y respeto

hacia su persona. En el opúsculo citado, definía las formas de impiedad, desobediencia y trato

mutuo entre los miembros de aquella reducida sociedad política, dictaminando la pena capital

para determinadas faltas graves tales como la mentira o el ocultamiento de la Fe.

Un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, editado en Argel en 1903, indica que contiene

todas las ideas de Ibn Túmart según copia de las mismas hecha por su discípulo Abd al-Mu'min

que acabó la redacción en 1171. El libro se abre con un largo capítulo en el que elogia a la

Ciencia y desprecia a la ignorancia basándose en que la primera es fuente de la buena dirección

y la segunda del extravío. Las vías conducentes al conocimiento,

dice el libro, son tres:

sensibilidad, razón y audición, fuente ésta que incluye todo lo relativo a la Teología positiva,

datos coránicos, tradición profética y consenso de la comunidad en la toma de decisiones

importantes. Cada una de estas tres vías comprende tres aspectos: la sensibilidad integra en su

seno a lo continuo, lo discontinuo y lo que el Hombre percibe en si mismo; la Razón considera

tres aspectos: lo necesario, lo posible y lo imposible y la audición, por su parte, se halla

repartida entre el libro, la tradición y el consenso.

En opinión de Huici Miranda, la simple enumeración de los capítulos del libro prueba que son

una miscelánea de pequeños tratados o conferencias dirigidas a un público poco instruido, a

pesar de las intrincadas cuestiones que plantea y argumenta[26]. Como ejemplo de ello,

podemos leer lo que dice acerca de la clasificación de los cognoscibles, es decir, de todos

aquellos contenidos susceptibles de ser comprendidos por el Entendimiento humano. En este

caso, los citados cognoscibles, según el libro, son de dos clases: lo existente y lo inexistente. Lo

existente se subdivide en absoluto, Al-lah, y lo restringido y parcial que es todo lo que no es Él.

En este último caso, el contenido de dicho ámbito se subdivide en tres apartados: la

particularización en un tiempo; la particularización en una dirección o posición y la

particularización en una característica prescindiendo de todas las

demás.

Lo existente absoluto es lo que no es restringido ni particularizado. Su existencia no se

particulariza por el tiempo, ni por la dirección, ni por cualquier otra característica determinada.

Sobre este esquema, la exposición va contraponiendo lo existente absoluto, Al-lah, a lo

existente y restringido, los demás seres. En el prolijo contenido de la exposición de esta

temática hay estudiosos que han querido ver un componente racionalista de tipo mu'tazil.

En lo relativo a la existencia de Al-lah, Ibn Túmart argumenta del siguiente modo: «Por

evidencia de la Inteligencia se conoce la existencia del Creador y de forma tan evidente que la

duda no tiene cabida ni puede rechazarla el dotado de Entendimiento. La necesidad evidente

de la Inteligencia comprende tres partes: lo necesario, lo posible y lo imposible. Necesario es

aquello que no puede menos que ser, como que una acción necesita a un agente. Posible es lo

que puede ser y puede no ser, como la caída de la lluvia desde el cielo. Imposible es lo que no

puede ser, como la unión de dos opuestos.

En las almas reposa firmemente la creencia de que una acción precisa de un agente y que,

sobre la existencia del agente, no hay ninguna duda, como puede leerse en el Corán. En muchas

de sus aleyas Al-lah mismo informa que es Creador de los cielos y la tierra, por tanto, se afirma

como agente y, según lo dicho, no debe caber duda alguna al

respecto. Por otra parte, aquello

que no contiene duda alguna, es necesariamente conocido y de ello se deduce que Al-lah es

conocido por evidencia necesaria del Entendimiento»[27].

La invocación del privilegio de la facultad razonadora humana en lo tocante al establecimiento

de las pruebas de la existencia de Al-lah, parece contradecirse con la exclusión de la misma que

Ibn Túmart realiza en su exposición sobre el derecho, la Moral o el Culto. Siendo éstas

cuestiones que solamente pueden conocerse con fiabilidad por el Corán, la sunna y el consenso

de la primera generación de musulmanes piadosos, el uso de la Razón como garantía y

fundamento, queda excluido por completo. El reformador almohade indica que la ley positiva

no se establece mediante la Razón por variados motivos. Uno de ellos es que la Razón y, en este

caso, la Razón jurídica, solamente ofrece posibilidad y licitud y ambas están referidas a la duda

y ésta es, por principio, opuesta a la certeza. Por ello, es absurdo tomar algo de su opuesto.

Otro motivo es que las precisiones necesarias de la Inteligencia son tres: lo necesario, lo posible

y lo imposible, como quedó dicho. Ahora bien, los deberes no provienen de lo necesario por la

Razón o de lo imposible según ella. Luego no queda más que la posibilidad y ésta conduce a

impedimentos. El último motivo, el definitivo a juicio del ideólogo almohade, es que Al-lah es el

Señor de todo lo que existe y, como tal, obra según Su absoluta

Voluntad. Por ello, la Razón no

tiene capacidad para inmiscuirse o juzgar sobre los designios divinos.

No podemos olvidar que las anteriores reflexiones, sobre las que podríamos extendernos

mucho más, son las que redactó Abd al-Mu’min, el soberano almohade que reinaba en

Marrakech cuando Averroes hizo su citado primer viaje a la ciudad. Aunque son copia escrita de

las enseñanzas de Ibn Túmart, podemos sospechar que las mismas se adaptaron a las

necesidades políticas del momento y, a la vez, podríamos preguntarnos si el prestigio del

fundador de la reforma almohade dependió, en gran medida, del proceso de legitimación del ya

califa y sucesor Abd al-Mu’min.

Dicho sea todo ello sin tener en cuenta que el escrito de referencia remite a una copia de fecha

muy posterior a la vida de Ibn Túmart. Por lo tanto si, por una parte, contamos con la

posibilidad de una clara necesidad de legitimación política sustentada por dichos escritos, por

otra, resulta evidente que el mismo proceso evolutivo del movimiento almohade hubo de

recurrir a la presentación de los mismos como algo siempre presente a la vista y a las

conciencias de los súbditos de ese amplísimo y complejo movimiento doctrinal que estaba, en

el tiempo del califato mencionado, alcanzando su más alto grado de esplendor[28].

La organización de la comunidad

En lo relativo a la organización de la nueva sociedad que pretendía, el reformador bereber

estableció que a la cabeza de cada grupo de diez adeptos, figurase un jefe, naqíb. Estos grupos

se constituían de acuerdo con una serie de ámbitos de cercanía a su persona, desde los más

próximos a los más alejados. El grupo de la gente de la asamblea, formado por diez personas de

su entera confianza era el más cercano. A éste le seguían: el consejo de los cincuenta, el de los

setenta, la categoría de los letrados, el grupo de los almocríes o recitadores del Corán y la gente

de la Casa. A esta primera sección, le seguirán la de los representantes de las agrupaciones

tribales, acabando, en los últimos lugares del escalafón, los componentes del ejército regular

seguido por el de los adalides elegidos entre jóvenes iletrados.

En esta estructura de poder, hay un ámbito especial que merece nuestra atención porque

tendrá directa relación con la presencia de Averroes en la corte almohade una vez constituida

en Marrakech. Nos referimos a los talaba, uno de los plurales árabes de la palabra tálib, que se

refiere al estudioso y especialista en comentarios coránicos, en el hadíz y en las cuestiones

teológicas. Ibn Túmart eligió este apelativo para dirigirse a sus compañeros y su sucesor, Abd

al-Mu’min lo hizo para denominar a los sabios oficiales organizados en una cerrada corporación

cuyos integrantes se repartieron por todas las partes del imperio.

Cuando Ibn Túmart regreso al Magreb tras su periplo por Oriente,

todos aquellos expertos en

Teología que prestaron oídos a su prédica fueron sus primeros talaba, los que fueron

declarados talaba al-Imam al-ma’sum, es decir, los estudiantes del Imam inmaculado. Cuando el

fundador del movimiento almohade estableció su poder, los talaba más doctos formaron parte

de los consejos ya citados: de los Diez, de los Cincuenta y de los Setenta y, en menor medida de

las restantes categorías mecionadas.

La precedencia de cada una de estas categorías tiene similitudes con los grupos de poder

cercanos al Profeta en Medina: compañeros, auxiliares, emigrados, gente de la Casa y creyentes

y, para Ibn Túmart, es de obligado cumplimiento respetarla en el caso de su comunidad. Así,

quedaba establecida la pena capital para quien no obedeciera las órdenes de sus superiores en

rango, para quienes descuidaran de forma reiterada sus deberes de asistencia a las asambleas

preceptivas y para aquellos que traicionasen a los miembros de su familia.

En el momento de proclamación de su autoridad, Ibn Túmart fue aclamado como mahdi por los

diez compañeros de su más inmediata cercanía. Él mismo se autocalificó como tal: «Yo soy

Muhammad, hijo de Abd Allah ibn Túmart y soy el mahdi del fin de los tiempos». Su vida

ascética fue el modelo de sus adeptos y, en el aspecto doctrinal, condenó la obediencia ciega a

la doctrina malikí tal como había sido impuesta y llevada a cabo

por los almorávides.

La novedad de la comunidad fundada por Ibn Túmart residía, ante todo, en la originalidad de su planteamiento teológico fundamental. Se trataba de una comunidad que proclamaba y se adhería firmemente a la Fe en la Unicidad divina, tauhíd, tal como se encuentra explicitado en las cuatro aleyas de la azora 112: «Di: Él es Al-lah, Uno. Al-lah el Eterno. No engendró ni fue engendrado. No tiene par. Uno».

El creyente que profesa esta doctrina en todos los aspectos de su vida y cuya única sociedad capaz de facilitarle su cumplimiento es la fundada por Ibn Túmart, es al-muahhid, es decir, almohade. Con este nombre se designarán en el futuro todos los seguidores del reformador y bajo esa acepción se congregaron todos aquellos que aceptaron su autoridad sin tener en cuenta pertenencias tribales particulares, de la misma forma en que el profeta Muhammad había borrado toda distinción de este tipo desde el momento en que se adquiría la condición de creyente en el mensaje revelado y en su misión profética tal como se plasma en la xaháda o fórmula de aceptación del Islam.

Ibn Túmart, que se ofrecía a sus partidarios como un asceta y un mahdi, es decir, como el guiado por Al-lah para restablecer la justicia y el bien tras una etapa de corrupción, también era admirado por su elocuencia tanto en lengua árabe como en lengua bereber. Plenamente

consciente de que la Historia había llegado a su fin, su misión como mahdi era una orden divina

encarnada en su propia persona. Las esperanzas de su gente y la creciente fama que sus actos

iban ganando entre los habitantes de territorios cada vez más amplios, empezaron a circular

por el Magreb. Pronto cundieron señales de alarma en el seno del poder oficial almorávide de

tal forma que consta, en las crónicas, la advertencia de un juez al servicio del mismo que

advirtió al sultán almorávide Ali ibn Iusuf: «Enciérralo en la cárcel, emir de los musulmanes. Él

es el Hombre del dirham cuadrado porque sus actos y su persona responden fielmente a la

descripción de tal persona»[29].

La plenitud del poder

El brazo derecho y discípulo de Ibn Túmart, un bereber de la región de Tafna, fue el ya

mencionado Abd al-Mu'min ibn Ali que fue reconocido como sucesor del primero en 1132 o

1133. Refugiado en el valle de Tinmál y en los montes cercanos, supo extender su pequeña

comunidad hasta los valles del Sus y del Dra. Cuando se sintió lo suficientemente fuerte y bien

apoyado, retomó la ofensiva en 1141. Desde ese momento, sometió a su autoridad a los

territorios que hoy conocemos como el Atlas central, el Atlas medio y el Rif.

Su único encuentro a campo abierto con los almorávides tuvo lugar en 1145 en la región

existente entre Tlemecén y Orán en la actual Argelia. En 1147 se

apoderó de Marrakech y, en

1149, toda la zona occidental del norte de África, comprendiendo el actual reino de Marruecos

y parte de Argelia, estaba sometida a ese creciente poder bereber. Una vez reorganizadas las

tropas y asentados los nuevos territorios bajo su gobierno, Abd al-Mu'min se puso en marcha

hacia el este magrebí y norteafricano llegando hasta los límites de Egipto.

Con su gobierno, la administración central y provincial del imperio quedó perfectamente

regulada y un área de esa administración fue la encargada de la erección de instituciones

educativas destinadas a la enseñanza y, sobre todo, a mantener la ideología, la doctrina y la

jurisprudencia de la nueva etapa. Como dijimos, Averroes fue llamado para la tarea de

supervisar y de aconsejar sobre esos proyectos. Su presencia en Marrakech no pareció

incomodar al sultán almohade si tenemos en cuenta que su padre y anteriormente su abuelo

habían sido personajes de influencia en la denostada, por los almohades, corte almorávide.

La reforma de la administración que abordó Abd al-Mu'min era algo que reclamaban las nuevas

circunstancias. No sabemos qué podría haber ocurrido o cuál hubiera sido el resultado de la

empresa administrativa si el soberano almohade citado hubiera conservado intactas las

estructuras de poder creadas por Ibn Túmart, instituciones que resultaron eficaces en la

pequeña administración de Tinmal, pero inadecuadas para la conducción de un vasto imperio.

El grupo de los masmúda que fueron quienes impulsaron la expansión territorial, por

numerosos y eficientes que resultaran ser en un principio, acabaron siendo sobrepasados por la

magnitud de la nueva etapa política.

Muy cerca de la persona de Abd al-Mu'min, volvemos a observar la presencia de los ya citados

talaba que ya en esta época se denominaron jeques y que fueron los que se encargaron de la

educación de los jóvenes miembros de la familia del sultán y de los hijos de los grandes jeques.

A estos estudiantes se les denominaba huffáz y recibían su formación en una escuela madrása

especialmente destinada a ellos. Cuando terminaban sus estudios, estos huffáz, letrados,

recibían el título de said, señor. En Marrakech, estos señores formaron parte del Consejo

Supremo del califa.

Sin embargo, los antiguos talaba se organizaron, fuera de la estructura imperial oficial en forma

de corporación con rango y funciones específicas. En la jerarquía del imperio, estos talaba

ocupaban un rango intermedio entre los señores y los notables de la sociedad y sus funciones y

actividades se desarrollan a la sombra del poder en calidad de asesores del califa o en otras

ocupaciones sobre cuya complejidad no vamos a entrar aquí.

Abd al-Mu'min murió en 1163 y nombró sucesor a su hijo Abu Iaqub Iúsuf que completará la

expansión almohade con su entrada en al-Andalus. En su reinado el imperio presentaba la

apariencia de un esplendoroso califato en el que reinaba el orden y la magnificencia y, aunque

de extracción genuinamente bereber, estaba ya casi completamente arabizado tras un largo

proceso que comenzó hacia el siglo IX cuando los ulemas de Qairauán alcanzaron

protagonismo bajo los aglabíes. Esta arabización inicial se renovó en tiempos de los fatimíes si

bien se trató, en todos los casos, de una arabización fundamentalmente urbana.

La corte y la administración almorávide se inclinaron por el empleo del árabe culto por razones

de tipo religioso y administrativo y, también, por la presencia de andalusíes en el seno del

imperio que ocuparon puestos relevantes en los ámbitos literarios y jurídicos como fue el caso

del abuelo y del padre de Averroes. Lo mismo hubo de suceder con los almohades si bien, en

este caso, el fundador del imperio fue un hombre de gran cultura. Así, en lugar del árabe que

balbuceaba el almorávide Iúsuf ibn Taxfín, la lengua que empleaban públicamente Ibn Túmart y

Abd al-Mu’min era el mismo árabe que hablaba el Profeta. Árabe culto como lengua urbana y

oficial del imperio, por una parte, y lengua bereber como la hablada por los habitantes del

campo, por otra, constituyen una quiebra y, a la vez, un reflejo de la sociedad que el gobierno

almohade, tal vez, acabó de delimitar con mayor nitidez.

Esta dicotomía supuso un proceso de aculturación y de reconocimiento de las identidades

culturales cuyo análisis podemos referirlo a tres estratos de la población: oficial del Estado, el

de los sabios y letrados y el popular. En el primer caso, cuando se abordaron los retos que

platearon los inevitables imperativos de la organización administrativa y fiscal, los estados

magrebíes, desde la época almorávide, recurrieron a la asistencia de los andalusíes y, en su

debida proporción, a las milicias compuestas por cristianos peninsulares introducidas, por

primera vez, por orden de Ali Ibn Iúsuf ibn Taxfín y que, posteriormente, fue práctica también

adoptada por los almohades. Como indicó siglos después el polígrafo magrebí al-Maqqári (m.

1631), los soberanos magrebíes tuvieron tendencia, en muchos casos, a privilegiar estos

elementos llegados de la otra orilla del Estrecho en detrimento de los autóctonos.

En muchos casos, la conciencia de superioridad de los andalusíes se puso de manifiesto en

actitudes de cierta soberbia intelectual frente a la dinastía que los tutelaba que, a ojos de los

primeros, era considerada como arribista y usurpadora de un poder que no merecían.

Desprecio que llegaba a ser más evidente en los territorios musulmanes peninsulares cuyos

habitantes, sobre todo los cultos, no dejaron de sentir nunca, posiblemente, la presencia de

almorávides, almohades y, después, benimerines, como elemento en gran medida «invasor».

En lo relativo a la importancia de los sabios y de los hombres de conocimiento andalusíes en el

seno de las altas esferas del Estado, la influencia de aquellos fue evidente. La educación

destinada a los que habrían de ser sucesores en el trono se encomendó a los maestros y

preceptores que procedían de al-Andalus que, por ello, gozaron de la protección oficial y de la

promoción a altos puestos en la cercanía del sultán. La presencia de Averroes en Marrakech,

primero como consejero del emir en asuntos educativos y, posteriormente, como asesor

privado del mismo, responde a esta circunstancia que, por otra parte, no estuvo exenta de

riesgos como veremos.

A LA PUERTA DEL PENSAMIENTO PURO

No sabemos cuanto tiempo estuvo Averroes en la corte de Abd al-Mu’min pero su estancia en

la misma le proporcionó un conocimiento de primera mano de las estructuras del poder, de los

entresijos de la administración y, sobre todo, del carácter de la ideología que sustentaba al

imperio. Ideología nutrida de ingredientes jurídicos, teológicos, doctrinales y espirituales que el

filósofo estudió, a la vez que reflexionaba sobre otras cuestiones del pensamiento islámico y su

relación con el pensamiento griego clásico.

El período más productivo de a vida del pensador cordobés coincide con el reinado

esplendoroso de los tres primeros califas almohades: Abd al-Mu’min, Abu Iaqub Iúsuf y Iaqub

al-Mansúr, época en la que se constituye y desarrolla la corporación de los ya citados talaba

que, por ello tuvieron relación, a veces discrepante, con sus funciones en la corte como

tendremos ocasión de ver. En esta etapa de su formación intelectual, Averroes ya manifiesta un

conocimiento profundo, además de la obra de Aristóteles, de la de un pensador musulmán que

habría de ser objeto de sus primeras críticas: Avicena.

Nacido en Afsana, en el Turquestán persa, cerca de Bujára, aprendió precozmente toda la

enciclopedia del saber de su tiempo y, a los veinte años de edad, ya era médico famoso en la

corte del gobernador de Jurasán cuya biblioteca le permitió leer obras de Aristóteles, Porfirio,

Euclides, Alejandro de Afrodisia, Ptolomeo y al-Farabi de quien continúa la orientación filosófica

pero superándolo en profundidad de pensamiento.

Una de las contribuciones más valiosas de Avicena en el campo de la Filosofía es la precisión en

el uso de la terminología específica de la misma en árabe. El vocabulario filosófico árabe se fue

acuñando desde al-Kindi y al-Farabi pero sólo Avicena fue quien escribió un tratado dedicado

enteramente a especificar y definir los términos tanto en lengua árabe como en lengua persa.

Junto a todo ello, filósofo persa, dejó a su inmediato sucesor en la serie de filósofos

helenizantes del Islam, Averroes, dos aportaciones decisivas: el Canon de Medicina y su

reflexión metafísica basada en los planteamientos aristotélicos.

El sistema filosófico de Avicena tiene, como el de sus antecesores, un esquema neoplatónico

con elementos de Aristóteles vertido en una estructura cosmológica derivada de Ptolomeo. En

la exposición programática del orden del saber, sitúa a la Metafísica como la Ciencia suprema o

divina pero el proceso para llegar a ella arranca, en su sistema, de la Lógica, como Ciencia

propedéutica, es decir, de preparación intelectual. El valor de la Lógica, según Avicena, radica

en que se trata de una Ciencia o de un Arte por el cual accedemos a lo desconocido empezando

por lo conocido y aprendemos a distinguir lo verdadero de lo falso. La Lógica, dice Avicena, es

un instrumento para el Entendimiento que salva del error con respecto a lo que concebimos y

afirmamos y nos dirige a la creencia cierta.

La lógica como iniciación

Averroes llega, hacia los treinta años de su edad, a la puerta del conocimiento de raíz

aristotélica y, con ello, del pensamiento mismo de Aristóteles. Este pensamiento será pauta

para el desarrollo del suyo, cuyo desarrollo y profundización empieza con la Lógica que posee

los rasgos del instrumento más afinado para dar comienzo al filosofar. Así, al mismo tiempo que

ejerce actividades relacionadas con la política educativa y jurisprudencial del imperio

almohade, tanto en Marrakech como en Córdoba, escribe y saca a la luz la primera de sus obras

de contenido lógico aristotélico hacia 1157: Al-darurí fil mántiq,

«Lo necesario en Lógica» que

es un resumen o compendio de todos los libros del Organon de Aristóteles y de la Isagogé de

Porfirio.

Los escritos de Averroes en lo referido a su contenido aristotélico, son de tres clases: el gran

comentario (tafsír o xarh), el comentario medio (taljís) el resumen o compendio (chámi'). Lo

que distingue a cada uno de ellos es el procedimiento utilizado por el autor. Así, en el gran

comentario, empieza por ofrecer un párrafo más o menos largo del texto a comentar y, a

continuación, realiza un análisis del mismo aportando toda clase sugerencias de contenido

filológico, histórico y doctrinal que se deducen del texto de partida. Este tipo de comentario es

análogo a los comentarios de Corán y, como dijimos en su momento, fue el abuelo de Averroes

quien inició una actividad comentadora a partir de textos fundamentales del pensamiento

jurídico malikí.

El comentario medio, glosa el texto original párrafo a párrafo y, en la aportación de reflexiones

pertinentes al caso, Averroes no deja de traer a colación las de procedencia estrictamente

personal. Por ello, suele ser difícil observar en este tipo de comentario lo que procede de

Aristóteles o lo que es propio del comentador.

Los resúmenes o compendios, chauami, plasman siempre la opinión personal de Averroes y en

ellos expone la doctrina del autor comentado añadiendo o completándola con puntos de vista

del que comenta. Durante mucho tiempo hubo la opinión que afirmaba que Averroes escribió

los resúmenes en su etapa de juventud, los comentarios medios en su edad madura y los

grandes comentarios en su vejez. Posiblemente es así aunque lo que importa saber es que toda

la secuencia de comentarios de Aristóteles realizada por el pensador árabe, es un diálogo

constante con una forma de filosofar que, a juicio de éste, presentaba una argumentación

sólida basada en principios racionales.

Tanto para los pensadores del Islam, primero, como para los cristianos posteriormente, el

aristotelismo venía a ser un esquema de ideas rígido, cerrado en si mismo, coherente e

intransigente con todos los demás sistemas filosóficos que lo precedieron. Además, ofrecía una

visión completa de la realidad en la que destacaban una Metafísica y una Cosmología

necesarias e inmutables.

El aristotelismo que Averroes decidió conocer hasta sus últimas consecuencias intelectuales

era, por otra parte, el que habían elaborado los comentaristas de Aristóteles y a ellos nos

hemos referido en páginas anteriores. El recurso a estos comentarios parecía señalar a lo que

se habría escondido detrás de los razonamientos claros del estagirita de forma que el

desvelamiento de su exacta Verdad habría que buscarla con ayuda

de aquellos que dedicaron

su vida a dilucidar y aclarar aspectos que podían resultar poco claros a los estudiosos de

tiempos posteriores.

Uno de esos comentaristas, a los que Averroes acude en el resumen de los libros de Lógica

mencionado, es Porfirio (n hacia 233 d. C.). Discípulo de Plotino, escribió su Isagogé o

Introducción a las categorías de Aristóteles que Boecio tradujo al latín y que, a través suyo,

gozaría de amplio predicamento en la Edad Media cristiana.

En lo que llevamos visto sobre la presencia de la Razón en el pensamiento islámico, hemos

observado que la misma pudo tener sus limitaciones, no solamente doctrinales, sino

meramente terminológicas en lo tocante a la adopción del racionalismo griego en el seno de la

lengua árabe. Cuando hablábamos de Avicena, dijimos que una de sus aportaciones fue la de

precisar la terminología filosófica árabe de forma casi definitiva, teniendo en cuenta que uno de

los problemas que tuvo que solucionar fue la adopción de un término árabe claro para el

correspondiente griego que denotaba la palabra ser. Este Verbo, que forma la cópula en los

juicios de existencia, no tiene función en la lengua árabe como tampoco la tiene en ninguna de

las lenguas de la familia semítica de la que forma parte. Avicena, como nativo de lengua persa,

sin embargo, sabía que, en la misma, el Verbo Ser existe con toda su funcionalidad, pues el

persa es lengua de la misma familia que el griego.

Cuando el racionalismo apareció en el pensamiento islámico como corriente definida, la de los

ya mencionados mu’tazilíes, lo hizo bajo un ropaje teológico o, al menos, moral y teológico

implicado en la solución de problemas relativos a la Fe: el pecado mayor y su castigo, el destino

futuro del creyente o el conocimiento del bien y el mal. Con ello, ese racionalismo llevado a sus

últimas consecuencias en la formulación de soluciones de orden espiritual, podía acabar siendo

el verdadero y temible adversario de la misma espiritualidad que pretendía justipreciar y

aquilatar con sus argumentos. La disolución de la religión positiva en racionalismo puro fue el

peligro que ya advirtieron, en el siglo IX, teólogos como Ibn Hanbal y que la política de los

califas bagdadíes tuvieron que abordar y solucionar con resultados deudores de la política de

cada momento.

En ese tiempo, por tanto, la corriente racionalista mu’tazil pasó de un momento de protección

califal, la de al-Ma’mún, a otra de proscripción y condena, la de al-Mutauakkil (m. 861) y, en esa

condena, iba implícita una acusación de herejía. Sin embargo, tanto para un califa como para

otro de los mencionados, la amenaza más seria venía de una forma de ateísmo, zandaqa,

introducido en el imperio a causa de la integración en el mismo de elementos ajenos al Islam y

deudores de planteamientos religiosos muy antiguos.

En este contexto, una parte de la Filosofía griega pudo ser aceptada en el seno de la Umma

bagdadí en un primer momento, con el fin de promover una ideología racional, la de los

mu'tazilíes que constituirían el freno a la disolución generalizada que presagiaba la zandaqa.

Cuando el movimiento de traducción promovido por los califatos proclives a esta política,

introdujo el pensamiento de Aristóteles en el seno del movimiento incipiente del racionalismo

árabe, los pensadores que accedieron a la obra del filósofo griego, observaron lo que de

ateísmo o incompatibilidad con la doctrina revelada podría tener la misma: el tema de la

eternidad del mundo o el concepto de materia eterna por citar los dos datos más definitorios.

La fascinación de la lógica

El único medio de armonizar estas nuevas ideas con las emanadas de la Revelación, teniendo

como fondo un estado latente de subversión doctrinal profunda, bien pudo ser la adopción del

sistema neoplatónico y la Lógica de Aristóteles: solamente los instrumentos proporcionados

por la Lógica de Aristóteles y el concepto de emanación de Plotino podrían vencer filosófica e

ideológicamente, es decir, racionalmente, a las ideas heréticas y disolventes y con bases

alejadas de la Razón.

Cuando, a través de las traducciones del griego al árabe, llegaron las obras de Lógica al mundo

islámico y árabe, las aplicaciones del razonamiento deductivo que

aquella proponía, parecieron

casi revolucionarias. Aunque las versiones árabes incluían tratados de los comentaristas de

Aristóteles, la mayor parte de los pensadores musulmanes concentraron su atención en éste

como si hubiera sido el «propietario de la Lógica». Sus tratados de Lógica se agruparon en un

conjunto unitario al que los comentaristas neoplatónicos del siglo videnominaron Organon,

palabra griega que significa «instrumento». En los cinco grupos de tratados que componen esa

compilación, destaca el estudio del silogismo como procedimiento para razonar por medio de

premisas seguidas de una conclusión.

En poco tiempo, la difusión de la traducción árabe del Organon permitió que los pensadores de

la época clásica del Islam hicieran comentarios, análisis y resúmenes referidos,

fundamentalmente, al razonamiento silogístico. No solamente fueron filósofos quienes

advirtieron las bondades del método, sino también los teólogos como al-Axaari y Algacel.

Siendo la Lógica, además, un arte que lleva a la consecución de certezas invariables, los juristas

y especialistas en Derecho se sirvieron en sus argumentaciones de las nociones aristotélicas

contenidas en el Organon tales como el género, la especie, lo universal, lo particular e hicieron

del silogismo un procedimiento de gran utilidad para las deducciones, considerandos y

resultandos propios de su función.

Averroes fue quien elevó el rango y el aprecio por la Lógica aristotélica diciendo de ella que era

una Ciencia ordenada por Al-lah pues gracias a ella se puede demostrar la existencia y el poder

divinos. La capacidad demostrativa de la Lógica se manifiesta por medio del silogismo y uno de

los tratados del Organon, el de los Primeros Analíticos comprende dos estudios sobre ese

procedimiento deductivo que con tanto fervor fue estudiado por los filósofos, teólogos y

juristas del Islam a partir del siglo IX. El interés de Averroes por estos libros fue constante a lo

largo de toda su vida y a su contenido se refiere su compendio sobre lo necesario en Lógica ya

citado, como un primer momento de su reflexión que tendrá también por objeto a la misma

tres años antes de su muerte.

En los Primeros Analíticos, posiblemente la obra más importante de la Lógica aristotélica, se

trata de la doctrina del silogismo que fue la aportación más decisiva y genial del filósofo al

mundo del razonamiento formal. Los capítulos VIII al XXII de la obra están dedicados al

análisis de los silogismos modales y su exposición motivó muchos comentarios posteriores tal

vez porque el autor dejó cuestiones por resolver con la esperanza de que sus continuadores lo

hicieran. Uno de ellos fue Porfirio y Averroes accedió al estudio de esta cuestión desde dos

fuentes: la original de Aristóteles y el comentario de este último pensador en su Isagogé.

El intento de Averroes en su compendio fue encontrar una coherente explicación de los

problemas suscitados por el texto aristotélico restituyendo su correcto significado y alcances.

Posteriormente, en el pensamiento islámico dedicado a los estudios lógicos, será precisamente

la Teoría silogística modal temporal la contribución más importante de la Lógica árabe a la

aristotélica.

La silogística modal es la que, partiendo de las cuatro proposiciones lógicas básicas que forman

la estructura de un silogismo: «Todo A es B», «Ningún A es B», «Algún A es B» y «Algún A no es

B», modifica el alcance de las mismas por medio de calificaciones de modo y de tiempo:

posibilidad, necesidad, perpetuidad o actualidad. Ejemplo de proposiciones modales

temporales serían, por ejemplo: «Todos los hombres son necesariamente racionales» o «Los

hombres respiran en ciertos momentos», etc.

El estudio que Averroes propone en su compendio de Lógica, referido a la reflexión sobre estas

cuestiones silogísticas, procede con el acompañamiento de la autoridad en la materia de uno

de sus predecesores, al-Farabi, al que Averroes recomienda expresamente como una de las

referencias imprescindibles ante la cual su propia obra se sitúa en un nivel inferior: «Quien esté

interesado en el libro de la Física, debe primeramente estudiar el Arte de la Lógica, ya sea en el

libro de Abu Nasr (al-Farabi), o en nuestro breve compendio que

está por debajo de aquél».

Este acercamiento a al-Farabi será cada vez menos estrecho con el paso del tiempo.

Hay que tener en cuenta que Lo necesario en Lógica, a pesar de seguir fielmente la pauta

aristotélica, no es realmente un mero resumen de los libros del Organon. Su propósito es dar a

conocer el Arte de la Lógica como herramienta indispensable para la adquisición de la Ciencia y

el prototipo de Ciencia completa en ese tiempo era la Medicina cuyos argumentos

demostrativos precisaban de un utillaje racional lo suficientemente sólido, como veremos en su

momento.

Habida cuenta de que la actividad cognoscitiva es un proceso o un movimiento que empieza en

la potencialidad, en la disponibilidad para la adquisición del saber y que en ella se manifiesta la

actualización de esa predisposición por medio de un acto o de un agente, como dijimos en su

momento, Averroes distribuye su estudio de la Lógica, como manifestación más patente del

proceso cognoscitivo, en dos grandes apartados: el relativo a la representación y el que hace

referencia al asentimiento.

En cada uno de ellos, se determinan una materia y un acto. Para la representación, la materia o

potencia es la significación de las palabras y el acto, las partes de las definiciones. En el caso del

asentimiento, la potencia es la verdad de las proposiciones contradictorias y el acto, el

silogismo propiamente dicho.

La cercanía del primer maestro

Hacia 1159 es ya evidente la sólida preparación intelectual de Averroes y, sobre todo, el

conocimiento profundo de la obra aristotélica, así como de la de sus predecesores en la serie

de filósofos helenizantes del Islam. Posiblemente en ese año, escribió un breve tratado sobre la

Física aristotélica y, tanto en este caso, como en el del compendio de Lógica mencionado, ya

podemos observar una de las facetas de su actitud hacia el Primer Maestro griego que en ese

momento se manifiesta como una moderada transgresión, pero resuelta y audaz, de muchos

aspectos de la Filosofía del estagirita y, a la vez, como una restauración de su pensamiento en

el seno de la tradición racional islámica.

El producto resultante de ambas determinaciones debería ser, en la intención de Averroes, una

Ciencia rigurosa y una Filosofía primera o Metafísica que, sustentadas en su coherencia interna,

ordenen todo el sistema del saber asegurándole legítimamente sus principios y sus orígenes en

una síntesis armónica de lo que viene de fuera y lo que la propia tradición islámica aporta

desde el momento de la Revelación.

El pensador cordobés se instituye como garante de la veracidad de lo que procede del

pensamiento griego y, como tal, en el único autorizado para recolocar el pensamiento

aristotélico y el de sus comentaristas en la senda de aquella armonización. Esa tarea implica

otra reinstauración simultánea a la primera: la referida a la crítica de todos aquellos pensadores

del Islam que, con sus interpretaciones, hayan podido desviar el curso de tan ambicioso

proyecto. Esos pensadores son, en principio, dos: Avicena y Algacel.

Por otra parte, los conceptos a los que Averroes ha debido apelar en su tarea llevan la marca de

una extraña o paradójica situación: son conceptos tradicionales, acuñados para siempre pero a

los que ha sido necesario rehacer y despertar bajo sus sedimentaciones equívocas o erróneas,

controlar con la ayuda de nuevas nociones y, en definitiva, comentar con exquisitas

precauciones. De ahí deriva el método expositivo del filósofo que, por estos años y a pesar de

su saber, está ejercitándose en filosofar aprendiendo Filosofía y que, a la vez, es plenamente

consciente de que solamente un buen discipulado prepara para una excelente maestría.

Todo ello se percibe con claridad en una de sus obras cuya primera redacción sale a la luz en

ese año de 1159: Al-chauami al-sigár fil falsafa, o Compendio de Metafísica, como fue titulada

su traducción al castellano hace poco más de noventa años[30]. En adelante, nos referiremos a

dicha obra como el Compendio y en ella nos vamos a detener en un breve análisis de su

contenido porque constituye el fundamento de muchas de las posteriores reflexiones de

Averroes.

Los planteamientos que aparecen en esta obra no son los propios de alguien que se inicia en el

estudio de la Metafísica. Sus análisis parecen surgir de una larga y detenida meditación previa

que pueden hacer suponer que la fecha de su redacción esté mal situada por parte de los

estudiosos. No entraremos aquí en ese terreno y nos atendremos a la que, a este respecto,

goza de consenso más amplio.

El Compendio es un resumen metódico y detenido del pensamiento metafísico de Aristóteles al

que Averroes ensalza en muchos momentos de su trayectoria en términos parecidos, y

tendremos ocasión de leerlos en adelante, a los que escribe en uno de sus libros relativo al

comentario sobre el estudio del Alma: «Aristóteles fue un prodigio de la naturaleza, un modelo

inventado por ésta para hacernos ver hasta dónde puede llegar la perfección humana en lo

relativo al saber».

La metafísica del primer maestro

La Metafísica, y esto se ha dicho muchas veces al hablar de la aristotélica, no es el nombre que

Aristóteles puso a sus tratados sobre la materia. El apelativo se debe a una localización espacial

o a una clasificación de su contenido realizado por Andrónico de Rodas (h. 70), décimo

escolarca del Liceo o, tal vez, por algún bibliotecario alejandrino que colocó los tratados que

iban después de los relativos a la Física en los anaqueles de la biblioteca.

De todas formas, el nombre de Metafísica ha quedado inscrito para siempre en las historias del

pensamiento y también podemos denominarla, con mayor propiedad, Filosofía primera. A esta

Metafísica de Aristóteles nos referiremos en primer lugar para saber cuál es el contenido de la

referencia filosófica a la que se atiene Averroes.

Dice el mismo Aristóteles que la Metafísica se ocupa del Ser: «Hay una Ciencia que estudia el

Ser en cuanto ser y las propiedades que le corresponden en cuanto tal. No se confunde con

ninguna de las llamadas ciencias particulares, porque ninguna de ellas considera el Ser en

cuanto ser, sino que, recortando una cierta parte del Ser, investiga solamente las propiedades

esenciales de esta parte»[31].

Esta definición del objeto de la Metafísica necesita, en principio, definir y precisar un conjunto

de nociones originarias que, en su caso, utilizarán todas las demás ciencias en su campo

respectivo. A la Filosofía primera le incumbe, únicamente, elaborar el concepto universalísimo

de ser, pero el estudio de cada una de las diversas clases de seres es del dominio de las ciencias

particulares.

Una definición y una tarea tan amplia deben contraerse en dominios más concretos que

faciliten el análisis y la comprensión de esa noción general de ser que engloba a todo lo

existente. Esa generalidad de existencias puede referirse a seres entendidos en su concreción,

los entes, y de ahí la ontología; a seres que están en el Entendimiento, y de ahí la Gnoseología y

al Ser supremo, y por ello, la Teología natural. Por pertenecer al mismo dominio científico de la

Metafísica, la Ontología, la Gnoseología y la Teología natural no tienen entre si diferencias

esenciales pues, como partes de la Metafísica, las tres se ocupan del Ser y estudian sus

respectivos objetos en tanto que son seres. Solamente se diferencias en el contenido material

de cada uno de sus objetos de estudio propios.

Esta digresión, que se basa en elaboraciones teóricas posteriores a Aristóteles, pero que nos

ayuda aquí a entender mejor los conceptos, nos indica la amplitud del campo de estudio

metafísico y éste, tal como lo realiza Aristóteles en su Filosofía primera, se ocupa de plasmar

nociones básicas, territorios discursivos elementales y fundamentos universales que derivan de

un análisis pormenorizado de todo lo que tiene que ver son el Ser en cuanto tal. Así, las

nociones fundamentalísimas que debe aclarar la Metafísica son, según el estagirita: en primer

lugar, la noción universalísima de ser y de sus propiedades en cuanto tal, es decir, los

trascendentales o primeros principios del Ser, como son la Unidad, la Verdad o la Bondad.

Viene después el estudio de los modos universalísimos de ser: las categorías especificadas en

sustancia y accidentes. A continuación, deben tratarse las nociones generalísimas de acto y

potencia, principio, causa, efecto y movimiento. Luego, las de esencia y existencia y a ellas le

seguirá el establecimiento, la justificación y la defensa de los primeros principios del Ser y del

pensamiento siendo el primero de esos principios, el de no-contradicción.

En evidente que en todas y en cada una de las ciencias particulares se hace uso, implícito o

explícito de estas nociones comunes y universales que facilitan la Metafísica o la Filosofía, que

por ello, se denomina «primera» en el orden de la adquisición intelectual.

Aristóteles, a diferencia de Parménides o de Platón, concibe el Ser como un concepto

universalísimo que el Entendimiento elabora llevándolo a su más alto nivel de abstracción de

todas las diferencias que existen en los entes particulares que existen en la realidad. Situado en

un universo sensible en el que se tiene la experiencia directa de los entes, es el Entendimiento

quien tiene la capacidad de llegar a lo universal a partir de esa multiplicidad de particulares.

El proceso que sigue esa operación cognoscitiva consta, según Aristóteles, de sucesivos

momentos encadenados en una secuencia continua y sin fisuras: Sensación, Memoria,

Experiencia, Concepto universal, Arte y Ciencia. Este proceso se realiza a modo del paso de la

potencia (los sentidos) al acto (la Ciencia) y en el mismo es decisiva, como en su momento ya

referimos, la presencia del Entendimiento agente y separado.

Una de las nociones universales que analiza la Filosofía primera aristotélica es, como también

dijimos, la estructura de potencia y acto cuya funcionalidad está muy presente en la reflexión

de Averroes. Aristóteles la aplica a la Física, la ontología, la Biología y la Teología. De momento,

por la relación que tiene con el Compendio de éste, nos referiremos brevemente a la Física.

Para Aristóteles, todas las sustancias del mundo físico, celestes o terrestres, se mueven,

cambian y se transforman de acuerdo con su rango específico en la escala jerárquica de los

entes. Así, las sustancias celestes son compuestas y móviles, con movimiento circular, y las del

mundo terrestre tiene movimiento local, además del de la generación y corrupción que les es

propio.

El movimiento permanente que rige la existencia de esos seres, se entiende siempre como el

tránsito de la potencia al acto. Es decir, el ente móvil se halla en un «acto imperfecto» entre la

potencia o capacidad de moverse y el acto al que tiende. En su conjunto, todos los entes, toda

la realidad, se mueven en el sentido aclarado hacia un acto que constituye su propia

perfección: por ejemplo, el movimiento de la semilla al árbol.

Este movimiento inherente a todos los entes puede, a su vez, entenderse como sustancial,

cuando hay un cambio de Naturaleza del ente que ha pasado de una forma a otra y como

accidental, cambio sucesivo en el que el movimiento se hace patente. Esas mutaciones se

diversifican según el lugar, la cantidad o la cualidad. El ejemplo, en este caso, sería: para el

lugar, el movimiento en el espacio o local: para la cantidad, el aumento o la disminución y para

la cualidad, la pérdida o adquisición de alguna propiedad determinada.

En la Cosmología aristotélica, consistente en un universo esférico y limitado, los únicos

movimientos posibles son el circular, el propio de las esferas celestes, eterno y sin contrario y el

rectilíneo que es el de los elementos terrestres. Los movimientos de cada elemento tienden a

su «lugar natural» y pueden tener contrario a la vez que admiten la aceleración. El movimiento

circular de los astros con sus esferas correspondientes, es eterno.

La estructura de ese Universo es geocéntrica: por debajo de la Tierra, esférica e inmóvil, están

las sustancias móviles, corruptibles y compuestas de los cuatro elementos. En la Tierra, los

minerales, vegetales, animales y hombres escalonados en perfección. Por encima de ella, las

sustancias físicas celestes que se concretan en una multitud de esferas concéntricas

compuestas de una materia sutil, el éter o quinto elemento, con sus correspondientes formas,

almas, vivientes, inteligentes y con una cualidad propia que les hace apetecer el contacto con el

acto puro y, de ahí, el principio de su movimiento. Son sustancias eternas, ingenerables y con

una perfección que es tanto mayor cuanto más cerca están de ese acto.

El astrónomo Calipo de Cizico suministra a Aristóteles el número esferas. El cielo aristotélico se

compone de siete sistema de esferas siendo el primero el de la Luna. En orden ascendente, le

siguen las del Sol, Venus, Mercurio y Marte cuyos orbes son contiguos. Vienen después las

esferas de Júpiter y Saturno y, por encima de todas ellas, se encuentra el primer cielo donde

están las estrellas fijas. El total es de siete sistemas de esferas, con treinta y cuatro orbes en el

que se incluye el del primer cielo. Además, para justificar astronómicamente el movimiento de

estas esferas, Aristóteles intercala esferas compensadoras con lo que la suma de todas ellas es

de cincuenta y cinco o, según otros textos del autor, de cuarenta y siete.

El movimiento de todos estos orbes y esferas, procede del impulso inicial, puramente mecánico

del primer motor cuyo impulso procede de la atracción que sobre él ejerce el acto puro, situado

fuera de este Universo y que es la causa final de ese primer motor que lo conoce y tiende a él,

es decir, se mueve por el amor atractivo que engendra ese conocimiento.

La perfección de ese conocimiento hace que el primer motor disponga a las esferas un

movimiento circular y uniforme, además de eterno. Ese movimiento se transmite de esfera en

esfera hasta llegar a la segunda esfera más inmediata a la Tierra. Aquí, el movimiento se realiza

de acuerdo con la inclinación del zodiaco que, produciendo el acercamiento y alejamiento

periódico del Sol a la Tierra, ocasiona alteraciones de los elementos y de ellas resultan las

generaciones y las corrupciones del ámbito terrestre.

La metafísica del comentador

Averroes conoce esta doctrina no solamente a partir de sus fuentes originales, sino también de

la aportación a la misma que hicieron los comentadores más significados de Aristóteles de

quienes hicimos mención en su momento. Ahora, siglos después, Averroes la hará existir en su

propio pensamiento como si formase parte del mismo. Y al hacerlas existir de nuevo, la hará

vivir otra vez sin que, por ello, desaparezca su pensamiento más propio. Lo que procede del

Otro ya está alojado en su interioridad y, desde ahí, debe explicitarlo como si naciera de una

fuente renovada. Este doble movimiento de sumisión y de autoconciencia se pone de

manifiesto en el Compendio, primer paso de una reflexión metafísica que nunca dejará de

revisar.

El Compendio está formado por cuatro libros en los que se distribuye la siguiente temática:

explicación de términos técnicos; los primeros predicamentos y el concepto de sustancia; las

modalidades del Ser y los principios y causas de las sustancias o de la divinidad. Todas estas

cuestiones llevan implícito un triple acceso o punto de vista: el de la forma de conocimiento o

intelección (noesis), el de la estructura cosmológica y el de la Teología, secuencia evolutiva del

modo de proceder del Entendimiento en su esfuerzo por conocer la Realidad hasta sus límites

más extremos. Empezaremos tratando de la noesis y, tras ella, de la Cosmología y la actuación

de lo divino.

A partir del tratado sobre el Alma de Aristóteles, al que ya hicimos referencia, a la vez que

estudia y critica a los comentadores del mismo, Averroes nos da una explicación del proceso del

conocimiento que empieza por la recepción que hace el Entendimiento material o potencial de

los inteligibles que el Entendimiento agente abstrae de las imágenes en aquel contenidas.

Posteriormente, el Entendimiento humano se acercará a la unión con el agente y de ahí, como

pudimos ver en Avempace o Ibn Tufayl, la consecución de la Beatitud más excelsa.

Cuando el Entendimiento humano recibe a los inteligibles se produce una estrecha unión entre

ambos, a pesar de la materialidad que contiene todavía esta clase de unión. Sin embargo, si

consideramos el caso de las inteligencias o entendimientos separados libres de todo asomo de

materia, el conocimiento que ellos tienen manifiesta, en su relación con lo que conocen, una

relación todavía más estrecha. Aquí es donde se produce la plasmación más clara de lo que

hablábamos cuando decíamos que la palabra árabe `aql, Entendimiento, significa

originariamente «relación estrecha» o «trabazón».

Como dice el pensador cordobés, si nuestro Entendimiento puede, al entender las cosas

inteligibles, volver sobre sí mismo para entender su propia esencia, ya que ésta son los

inteligibles mismos, siendo por lo tanto en ese momento una misma cosa el Entendimiento y lo

entendido por él, con mucha más razón deberá verificarse este fenómeno en estas Inteligencias

separadas: «En efecto, si a nuestro Entendimiento le conviene tal propiedad por razón de no

tener materia, a pesar de estar ligado a ella, con mucha más razón le convendrá a las

Inteligencias separadas, que no tienen dependencia alguna de la materia. Por consiguiente, en

ellas la Inteligencia y lo inteligible tienen que alcanzar un mayor grado de unión que en

nosotros, porque nuestro Entendimiento, aunque sea una misma cosa con lo inteligible, sin

embargo, hay alguna diferencia por razón de su relación con la materia»[32].

Años después, en su «Gran comentario de la Metafísica», Averroes volverá sobre esta cuestión

precisándola mejor y allí dirá que, partiendo de ese supuesto mencionado, el Intelecto humano,

que está en la materia corporal humana, cuando elabora un pensamiento produce algo que, en

principio, es diferente del Entendimiento que lo concibe. Pero, a causa de esa misma

materialidad, ese pensamiento estará sujeto a cambios o a interrupciones diversas con lo que la

Unidad puede corromperse. En el caso de las inteligencias separadas, la unidad y la simplicidad

son más nítidas. Separadas de toda materia y siempre en acto, pues no tienen el poso de

potencialidad que otorga la materia, no tienen otro objeto para conocer que a sí mismas y,

como resultado, no podemos suponer que haya división entre ellas y el objeto de su

conocimiento.

Evidentemente, la interpretación de esta noética que hace Averroes, sigue la pauta propuesta

por el primer maestro pero, como han advertido los estudiosos del tema, hay algunos aspectos

que lo separan algo de él: extrae consecuencias que Aristóteles no consideró y aclara la

cuestión de forma más accesible y lo hace, no solamente porque está ejerciendo la función

comentadora tal como había señalado la metodología que puso en práctica su abuelo al

comentar fuentes jurídicas malikíes y a lo que ya nos hemos referido, sino también porque

tiene en cuenta la tarea de los comentadores de la obra aristotélica.

De todas formas, la referencia precisa que hace Averroes a la Unidad esencial de Entendimiento

agente, la hicieron también Aristóteles y Alejandro de Afrodisia. Sin embargo, en este caso, los

rasgos atribuidos al Uno y a la simplicidad por el pensador cordobés, nos permiten observar su

deslizamiento hacia territorios neoplatónicos que son, lo vimos, aquellos en los que la

caracterización del Uno se plasma con mayor fuerza. Y, si hablamos de neoplatonismo y de

Entendimiento agente, podríamos también decir que, posiblemente, en este deslizamiento

interpretativo, Averroes podría estar intentando un acercamiento a la corriente especulativa

iniciada con Avempace y seguida por Ibn Tufayl, dicho esto con todas las precauciones y

cautelas.

La cuestión planteada en términos noéticos, de conocimiento, nos traslada al campo de la

Cosmología y de la Física aristotélica donde también hay posibilidad de observar algunos rasgos

de distanciamiento entre Averroes y el primer maestro[33]. En el libro IV del Compendio, el

primero reproduce el esquema general que el segundo había expuesto en el libro XII de su

Metafísica: el movimiento eterno de las esferas celestes procede del primer motor

desencadenando con su impulso el movimiento general de todo el Universo.

En este punto, el de la transmisión que enlaza unos niveles con otros, Averroes introduce una

explicación que encontramos ya en al-Farabi y que se basa en la emanación ordenada de las

esferas motrices a partir del motor primero, hasta llegar al Entendimiento agente que emana

del motor de la esfera de la Luna. Este Entendimiento, lo decimos una vez más, otorga a los

cuerpos humanos las formas inteligibles y todo ello, en el seno de un horizonte cognoscitivo de

alto contenido trascendente. Para entender esta afirmación, nada mejor que leer al

Comentador mismo:

Queda, pues, demostrado que los referidos movimientos (los de las esferas) sólo existen en

cuanto que provienen de Entendimientos. Veamos ahora de qué manera mueven a los cuerpos

celestes, lo que se verifica mediante un conocimiento intelectual, al cual sigue un apetito, en

una forma parecida a como mueve el amante la forma de lo amado. Esto supuesto, síguese que

los cuerpos celestes están necesariamente dotados de Inteligencia, ya que son

intelectualmente cognoscitivos (…) Mas porque el movimiento coexiste con un deseo, síguese

que están también dotados de apetito racional

[34]

.

Lo que Avicena dijo

Celador supremo de la doctrina filosófica del Maestro, Averroes

no permite que un filósofo de

la talla de Avicena haya interpretado de forma inadecuada lo que, a su parecer, es inmutable y

sólo necesita aclaración. En el terreno de la Cosmología filosófica que estamos tratando, el

filósofo persa estimaba que los cuerpos celestes tienen facultades imaginativas en el contexto

de su sistema cosmológico que sigue la senda neoplatónica y la de al-Farabi. De acuerdo con

ello, Avicena escalona a los seres en grados descendentes de perfección: Al-lah en la cumbre de

todas las cosas, Ser necesario, eterno y causa de todos los demás seres. A El le sigue el mundo

celeste y tras éste, el mundo sublunar.

Su neoplatonismo, sin embargo, no le impide afirmar lo que su Fe le reclama: la operación

creadora de Al-lah y su distancia de la creación que le es necesaria para mantener Su Ipseidad,

es decir, el rango de Ser en el que la esencia y la existencia se identifican: Al-lah no puede

concebirse sino como existiendo pero a todos los demás seres les es propio tener una

existencia que puede darse o no. De la misma forma, podemos concebir las esencias sin que

lleguen necesariamente a existir, son esencias posibles, que pueden, o no pueden, llegar a la

existencia. Luego la existencia, en los seres, es un accidente que llega a la esencia por medio de

una causa eficiente que viene de fuera, extrínseca.

Como al-Farabi pensó, Avicena piensa también que la contraposición entre seres contingentes,

los que pueden ser o no ser, y los necesarios, Al-lah, no es un mero ejercicio del pensamiento,

sino una realidad que se da en la Naturaleza propiamente ontológica de los seres. Al-lah es el

Ser que existe por sí mismo desde toda la eternidad. Los seres creados dependen de esa

primera causa para existir. Con ello, Avicena trata de evitar una caída en el panteísmo: si la

distinción entre el modo de convenir el acto de existir a la esencia de Al-lah y a la de los seres

creados, es solamente una distinción hecha en el Entendimiento, por lo mismo, sería también

algo puramente conceptual la distinción entre el Ser y los seres.

Antes de que nosotros viéramos esta sutileza argumentativa, ya lo hicieron Maimónides y

Tomás de Aquino (1225-1274). Lo que Averroes le reprocha a Avicena es que éste plasma esta

distinción en el contexto de una creación eterna y necesaria cuyo planteamiento se hace en el

sistema basado en la emanación que el pensador adopta.

De Al-lah, Ser necesario, como hemos dicho, fluyen o emanan todos los demás seres eterna y

necesariamente. Como, en seguimiento de Plotino, de lo uno no procede más que lo uno,

Avicena dice que Al-lah tiene un acto simplicísimo de autoconocimiento y de este acto procede

el primer ser creado: el primer Entendimiento. Por haber sido causado, es contingente y en su

esencia hay mezcla de posibilidad, es decir, que su esencia no se identifica con su existencia.

A partir de este Entendimiento, la emanación sigue su curso en

forma de tríadas, de forma que

por medio de un proceso lógico y psicológico sustentado por un armazón astronómico que es el

de Ptolomeo, se forman nueve entendimientos, nueve almas y nueve esferas concéntricas que

constituyen el mundo celeste. El Entendimiento primero, al conocer a Al-lah, produce un

segundo que, en su correspondiente acto de conocer produce el Alma motora de la esfera más

lejana que envuelve a todo el cosmos. Conociéndose también como contingente, de ese

conocimiento resulta un Cuerpo que es la materia de esa misma esfera.

Las demás inteligencias o entendimientos, sucesivamente alejados del primero, tienen Alma,

Cuerpo además de su capacidad inteligible pues son, no lo olvidemos, entendimientos. El

noveno Entendimiento es la Inteligencia, Cuerpo y Alma de la esfera de la Luna que es la última

de las esferas animadas y a ella le llega muy debilitado el poder creador por eso, aunque carece

de capacidad para emanar otro Entendimiento, produce las formas sensibles y las almas

humanas y, de ahí surge la variedad de todos los seres corpóreos.

A todo lo dicho hay que añadir dos rasgos característicos: Avicena identifica las inteligencias y

las almas celestes con los ángeles, seres inmateriales e inmortales. Las almas angélicas tienen,

en su rango más débil, la función de preparar a la materia para recibir la acción de las formas

que vienen de la esfera lunar. Por encima de esta característica,

Avicena sitúa la estructura de

materia y forma en todo lo existente: todas las cosas son forma o materia, o compuestas de

materia y forma y, aunque las esferas del mundo celeste también están compuestas de materia

y forma, en ellas, su materia es mucho más pura y sutil que la de los seres terrestres. El

hilemorfismo, es decir, la estructura de materia y forma, es en Avicena un principio de

aplicación universal.

Desde esta universalidad del principio hilemórfico, las esferas celestes preparan a la materia

para que pueda recibir al acción de las formas que proceden del Entendimiento agente. Estas

formas, que son las que harán de la materia algo, alejándola de su casi nada son: la

corporeidad, la cantidad y la dimensión. La forma cantidad produce la multiplicidad de los seres

corpóreos que, tras recibir la forma específica, quedan encuadrados en los rangos de las

especies y clases. Y una vez recibida esta forma, esa materia es ya un Ser individual en el que

forma y materia manifiestan una unidad indisoluble.

El reproche de Averroes a Avicena

Retomando el hilo de la exposición que estábamos haciendo sobre la Metafísica de Averroes y,

en ella, la de su sistema cosmológico, el filósofo cordobés parece entender de forma más

completa todos los extremos implicados en una especulación que él detalla y disecciona hasta

sus más lejanas consecuencias. En su texto que acabamos de reproducir, nos decía que los

cuerpos celestes tienen «apetito racional» que es el que los hace moverse.

Son almas y sin embargo, dice, no poseen más que esta capacidad, «pues no es posible que los

cuerpos celestes tengan sentidos, ya que éstos solamente han sido dados al animal para su

conservación, en tanto que los cuerpos celestes son eternos». Con ello, el filósofo nos está

diciendo que no hay parangón posible entre esferas celestes que «apetecen» y cuerpos

sensibles que «apetecen» pero de distinta forma. En el primer caso el eros griego es,

eminentemente, fuerza de atracción.

El esquema de Avicena que acabamos de exponer contiene, lo hemos visto muy brevemente,

elementos no estrictamente racionales y por ello su desarrollo completo entra en los dominios

de la especulación propiamente espiritual y gnóstica que alude a que los cuerpos celestes como

los nombra Averroes, es decir, las esferas, tienen potencia imaginativa. En este punto, Averroes

manifiesta su desacuerdo:

Tampoco los cuerpos celestes tienen potencias imaginativas, como cree Avicena, porque las

potencias imaginativas (…) no pueden existir sin los sentidos, ya que el objeto de tales

potencias es hacer que el animal se mueva por sensaciones ya pasadas, lo que en la mayoría de

los casos obedece a una razón de Conservación. Además, si las

cosas en los cuerpos celestes

existieran de la manera que dice Avicena, es decir, representándose éstos imaginativamente las

diversas posiciones que adoptan, el movimiento propio de los mismos carecería de unidad y

continuidad, debido a la sucesión de las diversas cosas imaginadas y de las modificaciones de

las mismas. En este caso, las varias posiciones de los cuerpos celestes serían algo accidental en

ellos y estarían motivadas por la relación de unas con otras (…)

[35]

.

A primera vista, sin haber expuesto toda la disquisición de Averroes en su conjunto, parece que

estemos perdidos en una explicación sin mucho sentido. Éste solamente puede alcanzarse si,

como pretendíamos al citar textualmente, podemos percibir, por breve que éste sea, un matiz

diferencial, un alejamiento de las nociones y un horizonte cognoscitivo que distinguen a

Avicena de Averroes y que, en adelante, a medida que éste vaya tomando conciencia de su

posición en el mundo de la Teoría, se manifestará de forma rotunda.

Regreso de los principios inmutables

En una de sus obras referidas a la unión del Entendimiento con el Hombre, Averroes dice que la

doctrina de Aristóteles es el principio de toda Filosofía del que no se puede discrepar más que

en la interpretación de sus palabras y en las consecuencias en que

pueden derivar. Así, la tarea

de comentador, se dilata en la extensión del comentario y lo supera con sugerencias y

propuestas en un principio inadvertidas. En los capítulos 7 y 9 del libro XII de la Metafísica

aristotélica, el filósofo griego nos dice que el primer motor, causa final del cosmos, es un objeto

de deseo intelectual por parte las otras sustancias a la vez que se piensa a sí mismo

eternamente.

En su Compendio Averroes indica, con su maestro, que todo ente que piensa encuentra su

perfección en lo pensado y, en la jerarquía de los entendimientos separados, lo que ha sido

causado debe pensar en su causa, además de pensarse a sí mismos. Sin embargo, el discípulo,

Abu al-Ualíd en este caso, extrae alguna consecuencia de este planteamiento que, considerado

en profundidad, revela una discrepancia: Si los entendimientos separados se piensan a sí

mismos y, como hemos visto, de ese pensamiento emanan otras inteligencias de rango inferior

como causadas por las inteligencias que las han pensado, resultaría que lo más noble vendría a

encontrar su perfección en lo que es menos noble. El Entendimiento se piensa y ese

pensamiento es su propia perfección sólo que lo que emana de esta perfección es otro

Entendimiento de categoría inferior en la escala jerárquica ya citada.

El comentador, en este caso, arguye tal vez con razón, que si

damos como válido lo expuesto en

el párrafo anterior, los principios no conocerían aquello de lo que son principios y la emanación

de los entendimientos sería inconsciente como sucede con las cosas naturales. Aclaremos esto:

Si un Entendimiento, cuando se piensa en sí mismo, emana otro Entendimiento de inferior

rango, el verdadero conocimiento del primero que, por lo dicho acerca de la Naturaleza del

conocimiento, es aspiración hacia lo «alto», no se dirigiría a su producto (el Entendimiento

causado) sino hacia «arriba» como le es connatural, desconociendo a su producto porque es de

rango inferior y el conocimiento verdadero no «desciende» por su misma índole. Por tanto,

indica Averroes, habrá que examinar más de cerca la verdadera actividad intelectual de estos

principios inmateriales dotados de conocimiento.

A este respecto nos dirá que conocedor y conocido se distinguen, uno del otro, en base a la

dignidad del acto de conocimiento no en base a la especie de conocimiento producido. Dicho

de una manera más cercana a nuestra situación de personas en el mundo: nosotros conocemos

y elaboramos conceptos que son el producto de ese conocimiento.

Esos conceptos, según la teoría aristotélica, son producidos por una actuación del

Entendimiento agente, como hemos dicho en varias ocasiones. Nuestros conceptos y los de ese

Entendimiento, referidos a una noción en particular, sea ella la que fuere, por ejemplo la

dehomogeneidad, es la misma para el Entendimiento agente que para el Entendimiento

humano iluminado por aquél. La única diferencia entre ambos tipos de conocimiento es que el

del primero es, digamos, más noble.

Podemos aplicar el mismo argumento al conocimiento de las Inteligencias y sus productos que

son otras Inteligencias y llegar así hasta el primer motor que piensa el Ser y los seres de la

forma más absolutamente noble y perfecta. De esta constatación, podemos pasar al

conocimiento del Ser creador y a la naturaleza de su conocimiento de la realidad pero, en este

caso, preferimos ceder la palabra al propio Averroes:

De modo que el principio primero entiende el Ser, de una manera más noble, desde todos los

puntos de vista en que pueden excederse (unas a otras) las inteligencias libres de la materia, ya

que, no distinguiéndose específicamente la idea del primer principio de las ideas del Hombre,

con mucha menos razón se diferenciará de las ideas de los demás seres separados, si bien, en

cuanto a nobleza, está muy por encima del Entendimiento humano, siendo la cosa que más se

acerca a él la Inteligencia que le sigue y así sucesiva y gradualmente, hasta llegar al

Entendimiento humano

[36]

.

Hasta aquí, queda aclarada la cuestión del valor cualitativo del

conocimiento de los

entendimientos, por una parte, y del Entendimiento humano, por otra. Ahora, queda por

aclarar más lo que decíamos, a partir de Aristóteles, acerca de que el Entendimiento puede no

saber de su producto. Y de ahí, llegar a la delicada cuestión de si el Creador conoce el efecto de

su creación. Averroes, por la Fe, sabe que Al-lah conoce a su creación. Como filósofo, fiel

discípulo de Aristóteles en cuyo sistema no hay cabida para un Ser creador y como proclive a un

sistema de emanación neoplatónico, debe ordenar ideas, argumentar creencias y ofrecer un

resultado coherente, e ingenioso e inteligente, en el que las dos opciones tengan lugar:

De lo dicho se deduce en qué sentido cabe afirmar, de dichos principios, que entienden todas

las cosas (…) y en qué otro se dice, de esos principios, que no entienden las cosas inferiores a

ellos; con lo cual quedan resueltas las dificultades anteriormente apuntadas. Y en efecto, en el

sentido expuesto, se puede afirmar que conocen el Ser que emana de ellos, ya que todo

aquello que procede de algo cognoscente y en cuanto tal, ha de ser, como hemos dicho,

necesariamente conocido. De lo contrario, tal emanación sería igual a como proceden las cosas

naturales unas de otras. A la primera afirmación se atienen los que dicen que Al-lah conoce

todas las cosas, mientras que a la segunda se aferran los que suponen que El no conoce lo que

le es inferior, sin darse cuenta de las acepciones de la palabra conocer, pues habiéndola

tomado como significativa de una misma cosa, se les seguían en consecuencia dos afirmaciones

contradictorias (…)

Asimismo se resuelve, con estas razones, la dificultad expresada. En efecto, no es imperfección

el conocer una cosa de una manera más cabal y no conocerla de una manera más imperfecta.

La imperfección consiste, precisamente, en otra cosa muy distinta, pues el que no puede tener

de una cosa una visión imperfecta, pero la ve de una manera más perfecta, es realidad, para él,

esto no es una imperfección. Y todo esto que decimos es cosa evidente en el sistema de

Aristóteles y sus discípulos, o se sigue necesariamente de dicho sistema. Pues han demostrado

claramente que el Entendimiento agente conoce lo que hay en este mundo, es decir, lo que es

inferior a él[37].

Después de haber mostrado cómo los movimientos del sol, de la luna y de los demás planetas,

favorecen y conservan a los seres sub-lunares, en la misma perspectiva ya mencionada, la de si

los seres superiores se enteran de lo que sucede a los inferiores a ellos en rango, Averroes

vuelve a reflexionar sobre la cuestión desde otra dimensión cognoscitiva, en este, caso la

propiamente teológica.

En principio, esta cuestión que puede, a primera vista resultar baladí, no lo es tanto si

consideramos que el objeto del conocimiento de lo superior sea lo inferior a el como se podría

deducir de lo expuesto. Es decir, es decir, que resulta algo chocante que los seres eternos

existen gracias a los seres corruptibles o que lo más noble debe su existencia a lo menos noble.

Ahora bien, el caso es que los seres más perfectos parecen pensar y, por tanto, tienen la razón

de su existencia gracias a que piensan en los menos perfectos.

Cierto es que el orden que regula los movimientos de los entes más perfectos les llega del

conocimiento que poseen de sus principios originarios y estos principios los han recibido del

primer principio que, en el sistema de Averroes, es Al-lah mismo. Lo que sucede de bueno en el

mundo sublunar, procede de Su Voluntad y lo que les acaece de malo, viene de la materia que

los constituye y, por ello, el mal es accidental, no algo necesario, como en el caso del fuego que,

siendo bueno en si mismo, puede dañar en circunstancias particulares.

La providencia así entendida, no solamente tiene que ver con los seres contingentes y

particulares, sino con toda la universalidad de los entes puesto que los entes celestes por cuyo

intermedio se ejerce esa providencia en los seres particulares, no podrían tener conocimiento

de los mismos. Por otra parte, si no dependieran del conocimiento universal emanado de la

providencia divina que, como decimos, solamente ejerce el bien, podría atribuirse a la Causa

suprema la causación de los males individuales:

Como esta serie ordenada de movimientos existe participada en los planetas, en tanto en

cuanto entienden la esencia de sus principios, a la vez que éstos la participan del primer

principio que es Al-lah, ensalzado sea, síguese que la providencia primera que existe en

nosotros es la de Al-lah, sea bendito y ensalzado, quien es causa de todo lo que en la Tierra

existe. Todo bien puro que en ella exista, de Él procede y es querido por Su voluntad. En cuanto

a los males, como son, por ejemplo, la corrupción, la decrepitud, las enfermedades y cosas

similares, están motivados por la necesidad de la materia.

La razón de que esto sea así estriba en que, en cuanto a la existencia de estos males, no cabe

más que uno de estos dos casos: o que no existan esas cosas a las que va inherente el mal (lo

que sería un mal mayor), o que existen en ese estado, ya que no son capaces de una existencia

mejor. La utilidad del fuego es indiscutible, por ejemplo, y solamente de una manera accidental

ocurre que destruya muchos animales y plantas. Sin embargo, fíjate en lo que respecta a la

providencia de los animales, cómo se les ha dado el sentido del tacto sin el cual no serían de

suyo susceptibles de que la providencia los librase de los seres sensibles que los destruyen. Del

mismo modo ha sido dado a cada una de las especies de animales todo aquello que tienda a

preservar su existencia de seres que puedan destruirlos. Lo cual es

prueba evidente de una

Providencia sobre las cosas de la Tierra

[38]

.

La presencia de la providencia divina es cuestión directamente relacionada con la Fe del

creyente y Averroes parece hablar de ella desde las coordenadas de su creencia. Sin embargo,

podríamos pensar que, en estos textos, su explicación pudiera estar relacionada con la

providencia (con minúscula en este caso) tal como fue tratada en el pensamiento griego por los

estoicos, Alejandro de Afrodisias o los neoplatónicos. Para el pensador cordobés es un tema

que, a la vista de sus escritos posteriores, como el Taháfut al-tahafut entre otros, de los que

hablaremos en su momento, alcanza su mayor nivel de claridad expositiva en cuanto que

aparece relacionado con el dilema entre Fe y Razón.

Este dilema, planteado y solucionado por Averroes y su relación con lo que hemos venido

diciendo de su Teoría de los entendimientos y sus capacidades cognoscitivas, es el punto en el

que divergen las opiniones de Averroes y de su maestro Aristóteles: la Teoría cosmológica del

primero sirve de base para la reflexión y construcción de una Teología filosófica totalmente

distinta de la del segundo.

Hay otra cuestión que también merece ser citada aquí: la de la Felicidad que los principios

celestes poseen en tanto que conocen. De nuevo aquí, con las debidas prevenciones en lo

tocante al establecimiento de similitudes, Averroes se acerca a los postulados que Ibn Tufayl

hace de la Unidad del Entendimiento humano con el Agente y el goce que de ella dimana:

Es también evidente que dichos principios (los entendimientos) están esencialmente dotados

de vida, de goce y de felicidad, teniendo el primero de ellos una vida más perfecta que ninguna

otra, como ni tampoco goce mayor que el suyo. Y esto es debido a que su felicidad no proviene

más que de su misma esencia, mientras que los demás por él tienen felicidad y goce. Y, en

efecto, si entre nosotros la palabra vida de aplica al último grado de percepción que es la

percepción de los sentidos, con cuánta mayor razón ha de aplicarse a seres que, dotados de

una percepción nobilísima, tienen un objeto de percepción nobilísimo. De la misma manera, la

felicidad, siendo a modo de una sombra que sigue a la percepción, y teniendo los mismos

grados de excelencia que los seres dotados de conocimiento, ((ya se les considere a éstos en sí

mismos, ya con relación a la duración de su percepción), con mucha más razón estos principios

han de estar dotados de goce por razón de su facultad cognoscitiva

[39]

.

Habida cuenta de que aquí no procede un análisis exhaustivo del

contenido del Compendio de

Metafísica que, no lo olvidemos, estamos leyendo en su carácter de propedéutica filosófica o

como momento inicial de los escritos metafísicos de Averroes sobre las pautas fijadas por

Aristóteles, podemos hacer una referencia, breve también, de un tema que simultáneamente

está siendo tratado por la escolástica cristiana: la cuestión de los universales.

En su momento dijimos que Juan de Salisbury era el pensador cristiano cronológicamente

simultáneo a Averroes. Perteneciente a un territorio especulativo y a una etapa del mismo en el

que la cuestión de los universales era un problema candente, creemos interesante comparar el

pensamiento del pensador inglés deudor de su momento filosófico y el del pensador musulmán

sobre el mismo tema que, en el caso de éste, está ligado a la Metafísica y a la Teoría del

conocimiento tal como lo estamos leyendo en su Compendio.

Juan de Salisbury, que opinaba que en el problema de los universales «se han eternizado las

escuelas e invertido más tiempo y más dinero que el que emplearon los césares para conquistar

el mundo»[40], nos ofrece un resumen de las tendencias existentes en su tiempo sobre la

citada cuestión cuya naturaleza ya referimos en páginas atrás: realismo exagerado,

nominalismo y conceptualismo. Es decir, la consideración de los universales como formas

separadas, a la manera de los entes matemáticos; la reducción a

los universales a la categoría

de simples nombres genérico y la visión del universal como concepto abstraído de lo sensible,

singular y concreto.

Averroes, en su Compendio, aborda la cuestión preguntándose si es posible que los universales

existan en sí mismos fuera del Alma, «hasta el punto de que merezcan ser llamados sustancias

con mayor motivo que los sujetos sensibles que les corresponden». Es decir, si los conceptos

universales existen de la misma forma que las Ideas platónicas: eternas, necesarias e

incorruptibles en un cosmos noético propio e independiente del cosmos humano.

A continuación, puntualiza: «En el supuesto de que estos universales existan fuera del Alma en

la misma forma que tienen en ella (es decir que el concepto de triángulo, por ejemplo, exista

separadamente del Alma que lo ha pensado pero manteniendo los rasgos que le son inherentes

como tal triángulo), cabe imaginar que esto se verifique de una de estas dos maneras: 1ª, que

existan en si mismos sin que tengan relación alguna con los individuos sensibles, afirmación que

es contraria a lo que implica la definición del universal, pues éste (como se ha dicho) es aquella

cosa que puede ser predicada de muchos. Eso además de que tal hipótesis llevaría

necesariamente a la conclusión de que el inteligible de la cosa no es la cosa misma,

afirmaciones todas ellas absurdas. 2ª, que el universal sea algo

existente fuera del Alma, pero

existiendo además, en el individuo. Pero, así concebido el universal, se verá, a poco que se

reflexione, que tal hipótesis implica absurdos de la peor especie»[41].

Averroes opina que, si suponemos que el universal está fuera del Alma y existiendo, sin

embargo, en los individuos, su comunicabilidad a ellos tiene que hacerse necesariamente en

una de estas dos formas: «o bien que exista en cada individuo una parte del universal, de modo

que Zaid por ejemplo, no tenga más que una parte determinada del concepto de humanidad y

Amru otra, no pudiendo, en consecuencia, ser predicada la humanidad de forma esencial en

ambos respondiendo a la pregunta ¿qué cosa es?, ya que lo que sólo tiene una parte de

Hombre, no puede ser Hombre, afirmación cuya imposibilidad es evidente en sí misma, o bien

que el universal, en toda su Universalidad, exista en cada uno de los individuos, hipótesis que

pugna consigo misma, pues de ella se sigue necesariamente, o que el universal se multiplique

en sí mismo, de forma que el universal que da a conocer la esencia de Zaid sea distinto del que

da a conocer la esencia de Amru, no siendo, en consecuencia un solo inteligible de ambos, lo

cual es imposible, o que en (toda) su Universalidad exista, como una sola y misma cosa en seres

múltiples y no sólo múltiples, sino que también infinitos, sujetos a generación unos y a

corrupción otros, hasta llegar al punto de que el universal sea generable y corruptible, uno y

múltiple, bajo un mismo respecto, lo cual es imposible»[42].

Y no sólo eso pues, admitiendo tal hipótesis, sigue diciendo Averroes, llegaríamos a concebir la

existencia simultánea en el universo de cosas contrarias, ya que muchos universales son

susceptibles de divisiones producidas por diferencias contrarias además de concebir la

existencia de los mismos universales en lugares contrarios.

Venimos dando la palabra al filósofo mismo, no solamente porque él se explica mejor que

nosotros, sino porque es conveniente, si alguien decidiera leer sus obras, empezar a observar el

modo de su argumentación y el procedimiento expositivo de la misma que, no lo olvidemos,

pudiera hacernos pensar en el aparato argumentativo utilizado por un abogado en el ejercicio

de su profesión fiscal o defensora.

Volviendo al discurso sobre los universales, Averroes nos dice que todos estos inconvenientes

no se producirían si suponemos que el universal existe en el Entendimiento y que aquello en

virtud de lo cual el universal es tal universal debería buscarse en una sustancia separada, única

e idéntica, es decir en el inteligible de los inteligibles. Es decir que aquello que otorga al

universal su coherencia y consistencia interna y esencial remite al agente encargado de

suministrarlo a los entendimientos particulares tras el proceso de abstracción consiguiente que

ya hemos explicado.

Ahora bien, sentado este principio, dice el filósofo que «puede ser que haya alguien que afirme

que esos universales no son verdaderos, sino inventados y falsos, fundándose en que lo

verdadero (…) es aquello que existe en el Entendimiento, en cuanto que está conforme con lo

que está fuera de él», y continua diciendo que «de este argumento especioso se han servido

muchos mutakal-limes (teólogos especulativos axxaries, en este caso), de nuestra época,

aplicando esta misma doctrina para echar por tierra la existencia de los universales»[43].

De forma definitiva, Averroes determina con claridad la solución del problema en la más pura

línea aristotélica:

El Entendimiento tiene, como operación propia, el despojar de su forma a la materia concreta y

el concebirla aisladamente en su ser íntimo, propiedad que manifiestamente le conviene y

mediante la cual se verifica la intelección de las esencias de las cosas, pues de lo contrario no

existiría Ciencia alguna (…). Cuando el Entendimiento despoja de las formas a la materia y

entiende en su ser íntimo las sustancias de las mismas, bien sean tales formas sustanciales o

accidentales, entonces sobreviene a éstas en el Entendimiento el concepto de Universalidad,

sin que el universal sea las mismas formas de tales esencias. Por eso, los universales

pertenecen a los inteligibles segundos, mientras que las cosas a

que se unen los universales

pertenecen a los inteligibles primeros

[44]

.

Este último razonamiento, como el mismo filósofo advierte y nosotros percibimos a través de la

sutileza desplegada en el mismo, deriva en consideraciones propias de la Lógica y a ella no nos

vamos a referir detenidamente por ahora.

CAPÍTULO TERCERO

UN NUEVO CIELO, UNA NUEVA TIERRA

Acaba una primera etapa de la trayectoria intelectual y personal de Averroes a la que le hemos

atribuido el carácter de búsqueda de una Ciudad ideal. Esa indagación, lo hemos visto, se ha

concretado en dos vías: una interior, de formación, estudio y lectura en la que esa ciudad es la

urbe del conocimiento donde gobierna Aristóteles. En ese camino, que Averroes nunca

abandonará, se forja su tarea de comentador con las leves discrepancias que hemos podido

observar respecto del maestro. Ante su obra, Averroes aborda el texto del estagirita de la

misma forma en que un jurisconsulto se enfrenta al texto de las prescripciones jurídicas. Para la

puesta en práctica de ese estudio, el filósofo cuenta con el precedente de su abuelo y, extraído

de la materia filosófica de Aristóteles, con los artificios del Arte de la Lógica y, en especial, el

silogismo.

Ahora bien, el silogismo puede servir, y de hecho así lo entendieron los lógicos del Islam, para

manifestar la coherencia de un texto con la Verdad. Por tanto, si el silogismo, en el caso del

Derecho, deduce una Verdad que está de acuerdo con la ley, se manifiesta como verdadero.

Otra cosa es la aplicación de la deducción lógica basada en dos premisas y una conclusión, el

esquema del silogismo, a cuestiones de orden metafísico y teológico. En este caso, de haber

desacuerdo, hay que recurrir a la interpretación realizada por medio de un comentario.

El concepto de interpretación y comentario que tiene Averroes es nítido: interpretar quiere

decir trasladar la significación del sentido propio al sentido figurado, sin escapar de las

condiciones propias de la naturaleza de la lengua árabe. Por tanto, comentar interpretando es

dar a algo (lo interpretado) otro nombre análogo por la vía de la metáfora. Este procedimiento

que, en lo metafísico, rinde beneficios inmediatos, precisa de una consideración especial

cuando se trata de textos religiosos y, sobre todo, del texto revelado.

En este caso, Averroes será capaz de arrastrar el contenido del mismo a los territorios de la

doctrina filosófica y, sí, nos dirá que si la ley divina presenta un aspecto interior, záhir, y otro

interno, bátin, la causa (especificación metafísica) reside en la diversidad que existe en la

Naturaleza humana y en sus disposiciones innatas en lo relativo a la recepción de las verdades

reveladas (la «Teoría» de las tres clases de conocimiento intelectual ya aclaradas en su

momento).

La otra vía es el camino externo y el filósofo la emprende desde su misma situación personal en

el seno de la nueva ciudad que el movimiento almohade plasmó en el orden político e

ideológico. En la etapa de su vida que seguidamente abordaremos, las dos vías lograrán

reunirse en un solo camino que marcará el rumbo definitivo de su existencia.

Averroes tiene ahora treinta y seis años y es un ser, podemos decir, constituido que, durante

el periodo de esa constitución se ha ido implicando paulatinamente en el mundo de las

realidades humanas sin olvidar las filosóficas y trascendentes. Ahora le llega el momento de su

primera madurez y ahora se abre para él la senda de lo más concreto que lo conducirá desde

esa concreción al compromiso.

Sin embargo, no todo es tan simple y sencillo como parece. Para observar la complejidad y el

tejido de esa trayectoria personal, podemos establecer una secuencia de momentos

definitorios, los que se manifiestan en la aparición sucesiva de sus obras, y advertiremos la

dificultad de trazar líneas separadoras, dominios excluyentes o parcelas de conocimiento y

acción independientes unas de otras.

Después de haber sentado las bases de su ideario filosófico en el comentario del Organon

aristotélico y en el Compendio de Metafísica que acabamos de considerar, para Averroes nada

existe ni existirá que pueda eclipsar o desteñir la convicción, por el manifestada, en el prólogo

de su comentario a la Física aristotélica, acerca de la sublimidad del pensamiento de

Aristóteles, «el más sabio de los griegos, que fundó y completó la Lógica, la Física y la

Metafísica. Y digo que las fundó porque todo lo que se escribió antes que él no merece la pena

mencionarlo pues quedó eclipsado por sus escritos. Y digo que las completó, porque nadie de

los que le siguieron hasta nuestros días, es decir, durante casi mil quinientos años, pudieron

añadir nada a su obra, ni siquiera encontrando un error de relativa importancia. Que todo esto

se halle reunido en una sola persona, es cosa admirable y milagrosa. Quien posee este privilegio

merece ser llamado divino más que humano»[45].

Desde esa plataforma cognoscitiva, a modo de un cañamazo, el filósofo cordobés bordará hasta

el fin de sus días un pensamiento coherente y universal, aunque el recamado nos deje ver, y de

forma muy clara, destellos de su genio personal. A sus obras sobre Medicina, que

inmediatamente abordaremos, le seguirán comentarios de la Física, Astronomía, Metafísica,

Meteorología, Metórica, Poética, Ética y Política que remiten, todos ellos, al primer maestro. En

medio, sus grandes obras polémicas en las que se medirá dialécticamente con los teólogos

axaaríes, con Algacel o con Avicena.

En los treinta y un años que transcurren desde la redacción de su obra médica hasta su

definitiva reflexión sobre la Política, Averroes despliega un orden expositivo a modo de una red

en la que se cruzan e interfieren reflexiones y análisis sobre la totalidad de la realidad, desde el

Cuerpo individual hasta el organismo social. El número de estos cruces parece no estar

determinado de antemano y solamente un concienzudo análisis de todos sus escritos podría

demostrar si obedecen a una lógica interna.

Por otra parte, cada tratado, cada comentario o cada libro de reflexión personal, no pertenece

necesariamente a un determinado territorio conceptual, sino que da cabida, simultáneamente,

a varios campos de relaciones donde los conceptos adquieren otros rasgos significativos, otras

posiciones en el juego de la meditación. El entrecruzamiento de estas nociones, además,

adquiere mayor complejidad cuando advertimos que las obras se superponen unas a otras por

medio de aclaraciones, amplificaciones o rectificaciones de sus elementos básicos, complejidad

que se acrecienta cuando añadimos las dificultades de datación del texto del filósofo.

Entre Córdoba y Sevilla

En 1163, cuando el ejército almohade se estaba preparando para pasar a al-Andalus, murió el

califa Abd al-Mu’min y le sucedió su hijo Abu Iaqub Iúsuf a quien su padre había nombrado uali, gobernador, de Sevilla en 1156 cuando tenía dieciséis años. A principios de 1161, la población de Carmona se levantó contra la presencia almohade y fue Abu Iaqub Iúsuf el encargado de sofocar la rebelión y apresar al jefe rebelde, Ibn Xarahil, partidario del también rebelde Ibn Mardanix en Murcia y Valencia.

Para reforzar la autoridad almohade en la región de Sevilla, que también fue amenazada por Ibn Mardanix, junto con Córdoba, llegó un contingente militar a la primera de estas dos ciudades proveniente de la capital del imperio, Marrakech. Desde los primeros tiempos de la conquista almohade, Sevilla fue la capital administrativa de al-Andalus, aunque en 1162 Abd al-Mu’min ordenó que fuese Córdoba la sede del gobierno de todo el territorio andalusí teniendo en cuenta, no solamente su situación geográfica, sino también su prestigio histórico de tiempos del califato omeya cuyas huellas arquitectónicas todavía perduraban con todo su esplendor[46].

El 22 de septiembre de 1162, Córdoba recobró el protagonismo histórico y sus calles, zocos, baños y mezquitas volvieron a recuperar la vida y el bullicio tras años de asedios, penurias y hambre. Allí quedaron instaladas las oficinas del gobierno, las de recaudación de impuestos y las de la judicatura, pero la gloria que la Historia le volvía a

entregar no tuvo tiempo de

consolidarse. Cuando el 24 de mayo de 1163 subió al trono Abu Iaqub Iúsuf, añorando, tal vez,

los tiempos sevillanos de su adolescencia y primera juventud, ordenó el regreso del gobierno a

Sevilla con todos sus servicios administrativos. En la pugna que tenía empeñada con Córdoba

desde la conquista árabe, Sevilla volvía a ser la capital de al-Andalus y la segunda capital del

imperio almohade que, desde entonces, gozó de dos capitales gemelas a cada uno de los lados

del Estrecho.

Tras la asunción del poder en Marrakech y puesta al día en todos los asuntos y competencias

que, como nuevo califa, le correspondían, Abu Iaqub Iúsuf entró en Sevilla, con toda

solemnidad, el 18 de junio de 1171 y diez días después lo hizo en Córdoba. En e otoño de ese

año, el califa dio comienzo a las grandes obras que harían de Sevilla una ciudad de renombre:

comunicación con el Aljarafe, obras en la alcazaba, inicio de una torre albarrana que cincuenta

años después sería la torre del Oro, construcción de una gran acequia y fundación de una gran

mezquita. Además, Sevilla fue base de operaciones militares contra territorios cristianos o

zonas rebeldes a la autoridad almohade que, cuando resultaban victoriosas como la

emprendida contra Murcia en 1172, se celebraban fastuosamente en la capital sevillana en

medio del entusiasmo popular.

A Sevilla, también, empezaron a llegar enviados de otras partes del mundo islámico, como

Qairauán y Túnez aunque esta situación de pujanza administrativa y militar no dejó de estar

amenazada. A este respecto fue significativa la algara del conde Gimeno de Ávila, el Giboso,

que en marzo de 1173 saqueó los aledaños de Sevilla, la zona de Écija y la campiña del sur de

Córdoba, si bien el contraataque almohade logró derrotar a Gimeno cuya cabeza se llevó a

Sevilla donde, «con grandes manifestaciones, actos oficiales y veladas literarias en el alcázar, se

celebró tal victoria»[47].

Los elementos, por su parte, tampoco dejaron de ejercer su nefasta presencia en tan brillante

corte. Así, refieren las crónicas, tres años después del mencionado, el Guadalquivir se desbordó

causando pérdida de cosechas y de vidas humanas.

La vida sevillana, mezcla de austeridad y de lujo, de piedad y descreimiento, fue objeto de

reforma en su primera etapa de territorio bajo autoridad almohade. Las órdenes del califa Abd

al-Mu’min, cuya cercanía a la persona de Ibn Túmart lo hacía encarnación del ascetismo más

austero, fueron taxativas: estricta prohibición de bebidas alcohólicas, obligatoriedad coercitiva

en el cumplimento de las oraciones a lo largo de la jornada y, para judíos y cristianos, la opción

entre la conversión al Islam o el exilio.

Abu Iaqub Iúsuf, educado en esa pauta de conducta, fue también hombre de religiosidad

acendrada y experto en el conocimiento del Corán, elhadíz y las tradiciones de la sunna, así

como perito en las ciencias jurídicas malikíes, compendio de saberes como correspondía a

quien detentaba la autoridad temporal y espiritual de tan vasto imperio. Sin embargo, como

refiere el polígrafo almohade al-Marrakuxí en su obra sobre la historia del imperio[48], el nuevo

sultán poseía un espíritu curioso y ávido de conocimiento que manifestó interés por la

Medicina, la Astrología y, sobre todo por lo que tendrá de influencia decisiva en la vida de

Averroes, como la tuvo en la de Ibn Tufayl, por la Filosofía.

Como dice al-Marrakuxí en su retrato del soberano, Abu Iaqub Iúsuf era un experto filólogo,

conocedor de todos los recursos y secretos de la lengua árabe, cuya magnanimidad y altura de

miras lo encaminaron al estudio filosófico. Dejando aparte la muy posible hipérbole de las

referencias del cronista, lo cierto es que los hechos demuestran que el sultán era hombre

avezado en lo tocante a una reflexión que iba más allá de lo referido a las ciencias religiosas

estrictas.

Un cuerpo como microcosmo

El cosmos político almohade, así lo soñó Ibn Túmart, venía a ser como un inmenso organismo

vivo, dotado de células, tejidos y órganos que cumplían la función que les era propia en su

rango y especialidad respectiva. El Hombre almohade, en consecuencia, debería reflejar en sus

actos y conductas esa armonía cuyo principio y sustento era Al-lah mismo y las normas

emanadas de Su libro. En el mismo, se alude específicamente al Cuerpo como signo portador

de la Verdad. Así, en un pasaje referido a los incrédulos, leemos: Les mostraremos Nuestros

signos fuera y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la Verdad[49].

Advirtamos, por otra parte, que la palabra árabe sihha significa Salud y también Verdad y

Legitimidad y de ahí que, por ejemplo, la clasificación de los hadices en orden a su

autenticidad o veracidad se establezca en términos que hacen alusión a lo sano, cuando se

trata de un hadíz sin tacha de falsedad, o a lo enfermo en el caso de tradiciones que contienen

poca veracidad en su cadena de transmisiones.

La Salud del Cuerpo humano, como la Salud del Cuerpo social debió, pues, ser entendida a la luz

de las disposiciones reveladas en las que es el mismo Al-lah el que dispone de las llaves de la

curación, pues el Señor del universo quien «me cura cuando enfermo» (26, 80) y dispone de la

salud cuando: Hacemos descender, por medio del Corán, lo que es curación y misericordia para

los creyentes (17, 82). Entendiendo siempre que esa curación es restablecimiento de la

armonía originaria.

Es por ello que, procedente de la Medicina griega, uno de los remedios terapéuticos adoptados

por la Medicina islámica como idóneos para restablecer la

armonía corporal perdida, fuera la

música. En al-Andalus, fue precisamente Avempace quien observó y ensalzó esa virtud curativa

de la melodía musical y así lo manifestó en su Epístola sobre las melodías en la que el sabio

cura sus males físicos y espirituales cantando poesías acompañándose del laúd.

En 1163, Averroes ya había redactado o estaba a punto de terminar su obra médica

fundamental, tal vez en consonancia con una de las preferencias del sultán Abu Iaqub Iúsuf a la

que ya hemos hecho alusión y, sobre todo, porque fue el califa quien le pidió que escribiese un

tratado médico. El saber médico era, para Averroes, un conocimiento derivado o implícito en

los postulados de su visión metafísica. Así, leemos en suCompendio de Metafísica ya analizado:

«Mas porque el Ser se divide en potencia y acto, deberemos considerar cuántas acepciones

tienen la potencia y el acto. Así pues, la potencia se toma en varios sentidos: uno que se aplica

a las potencias de los seres que son motores de otros, en cuanto que los mueven, bien sean

dichas potencias físicas o racionales. Por ejemplo, el calor quema, el médico cura y, en general,

todo lo que se refiere a las artes prácticas»[50].

Esta noción, relativa al Arte práctico de la Medicina, también la entiende el filósofo desde el

punto de vista de la materia y la forma: «Lo que hemos dicho referente a que una cosa sólo

puede ser engendrada de otra igual a ella en especie y esencia, es

más evidente aún en las

cosas artificiales que en las naturales. Por ejemplo, la salud producida en los cuerpos humanos

por el Arte de la Medicina procede de la forma de la salud existente en el Alma del médico (…)

De aquí el dicho: lo primero en el pensamiento es lo último en la acción y lo primero en la

acción es lo último en el pensamiento»[51].

El canon de la medicina

La Medicina de Averroes cuenta con un excelso precedente en la Ciencia islámica: Avicena. Su

Canon de Medicina es su obra médica principal y su contenido remite a las enseñanzas de

Hipócrates y Galeno, junto con los propios postulados del filósofo resultantes de su experiencia.

La Medicina griega entró en el mundo islámico antes que la Filosofía y, en tiempos del califato

de Bagdad, la Medicina de origen persa e hindú, se fundió con la de origen griego que se

tradujo al árabe a partir de los tratados más importantes de los dos autores mencionados.

Quien primero supo ver la importancia de estos tratados fue Muhammad ibn Zakaría al-Rázi (h.

864-932), el Razhés de las traducciones latinas de sus obras médicas y bajo cuyo nombre fue

célebre en toda la Edad Media occidental y considerado como el más grande médico del mundo

islámico. Su obra más célebre, traducida al latín y a otras lenguas, el inglés entre ellas, impresa

unas cuarenta veces entre los años 1498 y 1866, titulada La viruela y el sarampión tuvo

enorme repercusión habida cuenta de que la viruela no fue conocida por la Medicina griega. Sin

embargo, la cima de su saber se contiene en su libro Al-Háui, «El compendio», conocido en su

versión latina como Liber Continens. En el mismo, al-Rázi cita, para cada enfermedad, a todos

los autores griegos, sirios, árabes, persas y de la India que trataron de la misma y, al final,

ofrece su opinión personal derivada de su experiencia clínica.

Por tanto, el canon de Avicena no era un tratado sin precedentes en la literatura médica del

Islam si bien representó la culminación de todo lo que hasta él se había escrito de esta

disciplina. El libro, dividido en cinco partes, se ocupa por medio de una prolija sucesión de

divisiones y subdivisiones, de todo lo referido al Cuerpo y a sus afecciones patológicas, de su

higiene y conservación y de farmacología. El canon puede entenderse también como un

complemento de la obra filosófica fundamental de Avicena que, asimismo, lleva un título

referido a la Ciencia médica: Kitáb al-xifá, «El libro de la curación» en el que traslada la

curación y el gobierno del Cuerpo al plano del Entendimiento.

Los principios de la Medicina, el Cuerpo viviente y la Salud son, para el filósofo, problemas

pertenecientes a la Ciencia natural y el primero, a su vez, es la unidad de materia y forma en

cuanto objeto físico. Instrumento del Alma para ciertas funciones vegetativas, sensitivas y

racionales, el Cuerpo puede perturbar las funciones propias de

aquella pero, sobre todo, la

verdadera esencia de la corporeidad es, según Avicena, la forma sustancial de la continuidad

que permite al Cuerpo despojarse incluso de determinadas dimensiones porque, dice, «no es

indispensable al Cuerpo el que tenga dimensiones (…). Todas las dimensiones que se le

suponen al Cuerpo dentro de sus límites, incluyendo sus formas y sus situaciones, son en

consecuencia cosas que no constituyen partes integrantes del concepto de su esencia»[52].

La medicina andalusí

La etapa más brillante de la Medicina de al-Andalus corresponde al tiempo de los almorávides y

almohades recupera, integra y asimila la brillante tradición que había iniciado al-Zahraui en el

siglo X. Los miembros de la familia de los Banu Zuhr, los Avenzoar en los textos accidentales

son, en el XII, los representantes cimeros del saber médico y casi todos ellos mantuvieron

relaciones de amistad con la familia de Averroes y con él mismo.

El aprendizaje de los integrantes de esta familia empezó con Abu Maruán Abd al-Málik ibn Zuhr

(m. c. 1078) que lo recibió en El Cairo y, sucesivamente, los conocimientos y las técnicas

aprendidas se transmitieron de padres a hijos y tuvieron estrecha relación con el poder oficial.

Abul Ala Zuhr sirvió en la corte de al-Mu’tamid de Sevilla y su hijo Abu Maruán se desplazó,

como su padre, repetidamente a Marrakex para ocuparse de la salud del sultán y de su familia y

acabó sus días al servicio del califa almohade Abd al-Mu'min.

Los Avenzoar se distinguieron, no solamente por sus conocimientos científicos, sino también

por su actuación médica que fue fundamentalmente práctica. Abul Ala, era capaz de establecer

el diagnóstico de la enfermedad sin necesidad de interrogar al paciente con sólo recurrir al

examen de la orina y del pulso. La medicación que suministraba era prudente y moderada. Abu

Maruán, que es el conocido específicamente en Occidente como Avenzoar, escribió notables

tratados médicos, entre ellos el Kitáb al-iqtisád fi isláh al-anfús wal achsád, el libro del justo

medio sobre la reparación de los cuerpos y de las almas. Otra de sus obras, el Taisír, redactada

tras el asedio de Marrakex por los almorávides, da cuenta de las penurias y enfermedades que

padecieron los habitantes de la ciudad en aquel momento[53].

Averroes menciona esta obra en su tratado de Medicina del que seguidamente trataremos,

afirmando que él pidió al autor este libro y lo copió proponiéndole, además, que escribiera un

tratado complementario a su propia obra y que debería referirse a las enfermedades propias de

cada órgano corporal, de forma que el libro de Averroes, las Kuliát, y el de Avenzoar, que

habría de titularse al-Chuziát, «Las particularidades», formasen un único tratado de Medicina.

Averroes médico

Resulta curioso observar el destino de los tratados médicos de Averroes, porque de ellos

existen más versiones en lengua hebrea que originales en árabe. La cantidad de traducciones

hebreas de las obras médicas de Averroes hizo que muchos judíos creyeran que el autor era

también judío. No hay mal que por bien no venga: cuando llegó el momento de su caída en

desgracia en la corte de Marrakech y, en consecuencia, el sultán almohade ordenó la quema de

los libros del filósofo, fueron precisamente las versiones hebreas de esos libros las que

conservaron y salvaron lo que Averroes dijo.

Su amistad con Avenzoar, del que indudablemente aprendió saberes médicos, junto con la

enseñanza directa de su maestro en esta materia, el ya citado Abu Iafar de Trujillo, además de

la del médico, que menciona Ibn al-Abbar, Ibn Churriul de Valencia, al que también citamos,

conforman el aprendizaje de Averroes en la Ciencia de la Medicina. Todo ello, sin olvidar lo que

aprendió de los libros de Hipócrates, Galeno, sobre cuyas obras escribió siete comentarios y,

sobre todo, de las enseñanzas generales de Aristóteles reseñadas ampliamente en sus tratados

de Física.

El saber médico del filósofo se plasmó en su obra más importante sobre la materia: Kitáb al-

Kuliát fil tibb, «Tratado universal de Medicina». En Granada, en Madrid y en Leningrado

podemos leerlo en los manuscritos de su versión árabe, aunque incompletos en el caso de las

dos últimas ciudades mencionadas. En 1255, el médico judío

Bonacosa de Padua hizo la primera

traducción latina de fecha conocida del Tratado universal de Medicina y su primera impresión

se remonta a 1482 realizada en Venecia y Ferrara. En la misma, leemos sus primeras en la que

Averroes, latinizado, dice:

Quando ventilata fuit super me voluntas per nobile praeceptu ex parte nobilis domini Audelach

Sempse a mirelmomini de Marocho, pro consilio suorum Philosophorum Auofait et Auenchalit

et praecepit mihi compilare unum librum in quo contineretur tota scientia Medicinalis in

Arabico…

[54]

Escrito a instancias del califa de Marrakech, Averroes ante tal mandato, nos dice, «hube de

poner a su servicio y desplegar en lo que pude todas mis facultades, recopilando esta obra

general a la que di el nombre de Kuliát». Este título, conocido en su traducción latina como

Colliget, que está emparentado con los también títulos que se le dio al libro: Collectanea o

Collectorium, es con el que conoció de forma general el tratado médico.

Dice Averroes en su introducción al mismo que escogió el criterio de empezar por las materias

más generales de forma que, partiendo de éstas, se pueda llegar a las particulares, tal como

procede el libro I de la Física aristotélica. Sigue pues, estando muy presente en la mente del

autor la metodología de Aristóteles en la que, como sabemos, hay un especial señalamiento del

silogismo como forma deductiva que deriva una conclusión particular de una premisa universal:

En la disposición de este libro he seguido asimismo una metódica distinta de la que siguen otros

autores en los suyos, metódica que es la más adecuada para la doctrina de esta Ciencia. Y has

de saber que nadie podrá llegar al final del libro, ni comprender la mayor parte del mismo, si no

tiene un conocimiento tal de la Lógica que le permita dominar al menos las tres formas del

raciocinio. También deberá tener algunas nociones sobre los principios de la Filosofía de la

Naturaleza. Quien carezca de esta preparación no sólo será incapaz de entender este libro y

beneficiarse de él, sino que incluso recibirá un gran perjuicio. Porque lo rechazará y lo

menospreciará. Y quien rechaza este libro has de saber que

rechaza la Verdad de esta Ciencia

[55]

.

Hemos subrayado la última frase del texto por la intención que manifiesta y que podemos

exponer, también, a modo de un silogismo: Primera premisa: La opinión de Aristóteles es la

Verdad. Segunda premisa: La Física y sus nociones derivadas han sido expuestas

definitivamente por la opinión de Aristóteles. Luego, la Física y sus nociones derivadas (en la

obra de Aristóteles), son la Verdad. Como intérprete mediador de esa Verdad, Averroes que

está diciendo, pasando la frase subrayada a su versión positiva, que la Verdad de la Ciencia

médica nace de Aristóteles y se reproduce en el Colliget de su autoría.

El silogismo expuesto que, a pesar de su provisionalidad, explica no solamente el camino que

Averroes sigue en su tratado médico, sino también el constitutivo esencial de la metodología

aristotélica: para llegar a conclusiones particulares hay que empezar por postulados generales.

En palabras del primer maestro:

Puesto que en toda clase de investigaciones en que hay principios, causas o elementos, el

Conocimiento y la Ciencia se consiguen precisamente cuando uno ha penetrado o comprendido

estos principios, causas o elementos. (…) Por esto conviene proceder desde lo universal a lo

particular, porque el todo es más susceptible de conocimiento sensible y lo universal es una

especie de todo; el universal comprende una multitud que viene a constituir sus partes. (…)

También los niños, al principio, llaman padre a todos los hombres y madre a todas las mujeres;

sólo en un segundo tiempo es cuando distinguen unos hombres de otros y unas mujeres de

otras

[56]

.

Esta metodología aristotélica, se contradice en parte con lo expuesto por el mismo filósofo en

el capítulo 2 de sus Segundos analíticos, donde indica que lo universal se opone totalmente a la

sensación (la que capta lo concreto singular) y que lo universal es más susceptible de

conocimiento racional que sensible. La solución al dilema viene dada por el mismo Aristóteles

cuando se refiere a la comprensión y a la extensión de un concepto y en ello no vamos a entrar

por el momento. Ahora, simplemente, es necesario tener en cuenta el postulado metodológico:

lo particular pertenece al ámbito de los sentidos y lo universal al de la Razón.

La inflexión metafísica

Teniendo en cuenta que Averroes no conoce el Cuerpo humano por medio de la observación de

sus componentes anatómicos derivados de la práctica de la disección, su aproximación a la

anatomía, para describirla, está guiada por un planteamiento racional en el que la mente

«disecciona», establece taxonomías, relaciona conceptos y, sobre todo, determina la Verdad de

ese conocimiento por medio de la analogía en los mismo términos en que se formula en la

Filosofía primera de Aristóteles, es decir, en su Metafísica.

Refiriéndose al Ser como noción universalísima, Aristóteles trató de oponerse al concepto que

del mismo hizo Parménides como algo compacto, homogéneo e indiferenciado: El ser real no

es el Ser del filósofo eleático, sino el Ser plural de los que, según el estagirita, la Inteligencia

abstrae el concepto general y universal de ser. Recurriendo a terminología médica, el filósofo

emplea el recurso de la analogía y dice a este respecto:

La palabra ser se entiende de muchas maneras, pero todos estos sentidos se refieren a una

sola cosa y a una sola Naturaleza y no se dice equívocamente como si fueran simples nombres

homónimos de diversas cosas, sino de la misma manera que el adjetivo sano se aplica a todo

lo que se refiere a la salud: a lo que la conserva, a lo que la produce, a lo que es signo de ella, a

lo que es capaz de tenerla. De la misma manera que por medicinal se entiende todo lo que se

refiere a la Medicina: lo que posee el Arte de la Medicina, lo que por naturaleza tiene la

capacidad de curar, lo que es obra y efecto suyo y de la misma manera se toma el Ser en

múltiples acepciones, pero en cada una de ellas, toda

denominación se hace por relación a un

principio único

[57]

.

Analógica será por tanto la forma de proceder que realizará Averroes al describir las partes del

Hombre «que nos es dado observar, a saber: las simples y las compuestas, los humores y el

espíritu». Observación entendida en sentido analógico que facilita a la Razón el establecimiento

de «partes» del Cuerpo que, en su caso, se toma como ente perteneciente a la Naturaleza pues,

como dice el filósofo, «el Cuerpo humano es también un objeto natural».

Las partes del cuerpo

Empezaremos por lo que Averroes clasifica como simple y compuesto en lo tocante a las

partes del Cuerpo humano. Su Teoría, en este caso, remite al pensamiento griego en el que

Empédocles (m. h. 450 a. C.) hablaba de las cuatro raíces del ser que, en sí mismo, suponía

eterno e indestructible. Estas cuatro raíces o elementos, de los cuales están compuestas todas

las cosas, incluso los dioses, se especifican en figuras mitológicas: Zeus, como el fuego; Nestis,

como el agua; Hera, el aire y Aidoneus, la tierra.

Empédocles recibió esta tradición de autores anteriores pero su esquema representativo de los

componentes últimos de la realidad aparecieron siempre unidos a su nombre y fueron

canonizados por Aristóteles como base de la Naturaleza hasta que, en el siglo XVIII, fueron

apartados de la explicación de la Naturaleza por obra que la Ciencia química.

De la mezcla y separación de esos elementos debido a la acción del Amor, eros, y el Odio,

neikos, se producen todas las cosas en un incesante movimiento regido por una ley inmutable.

Anaxágoras (m. h. 460 a. C.), por su parte, aportó una variante a la Teoría de Empédocles

diciendo que cada cosa está formada por partes de todas las cosas infinitas por su multitud y

por su pequeñez: las homeomerías como denominó Aristóteles a esas semillas, especie de

granos de polvo muy sutiles, infinitos, inalterables, indestructibles, pasivos y cualitativamente

distintos unos de otros. De la agrupación de estas partículas, se forman los cuerpos y su

separación da lugar a la disgregación de los mismos. En este caso, la ley inmutable que rige los

infinitos cambios procede del nous o mente que, al modo del «empujón» al que se refiere

Descartes para iniciar el movimiento, parece desatender realmente a todo lo que acontece

después de que se ha iniciado.

Averroes, en su Colliget, nos dice que todos los cuerpos de partes homogéneas, en tanto que

son partes homogéneas, están formados por los cuatro elementos. Los tejidos son, a su juicio,

sustancias compuestas que no derivan directamente de los elementos, sino que se forman a

partir de la sangre y ésta, a su vez, de la comida y de la bebida. Sin embargo, desde otro punto

de vista, esos tejidos pueden considerarse partes simples porque son homogéneas a diferencia

de otras partes del Cuerpo humano cuyas partículas carecen de homogeneidad. Este es el caso

de las extremidades que se componen de huesos, nervio y carne entre otros compuestos.

Las partes compuestas del Cuerpo humano son las heterogéneas, es decir, lo que podríamos

considerar como órganos y, como tales, constan de estructuras diversas. Los órganos son más

universales que los tejidos y éstos, en consecuencia, más particulares: la retina, considerada

como una prolongación del nervio óptico es, por tanto, tejido nervioso. El ojo, del que forma

parte la retina, es un órgano. Como dice Averroes, es preciso estudiar los tejidos antes que los

órganos pues, conociendo la constitución de cada una de las partes homogéneas, conoceremos

también la constitución de las heterogéneas que de ellas se componen[58].

Ahora bien, si tenemos en cuenta la orientación general de su tratado de Medicina, Averroes

no dejará de sentir la necesidad de privilegiar la consideración del Cuerpo desde su aspecto

universal en preferencia al estudio de lo particular del mismo. Ciertamente, desde una

perspectiva teleológica, la relativa a las finalidades, los órganos son antes que los tejidos y

éstos no tienen razón de ser sino por el órgano del que forman parte. Averroes sustentará esta

consideración recurriendo a la estructura de materia y forma que es inherente a todos los

entes:

A firmamos que, como la Filosofía natural enseña, todos los cuerpos están compuestos de

materia y forma. La materia no se hizo sino por y para la forma y, del mismo modo, el conjunto

de materia y forma, es decir, el entre natural, no tiene razón de ser sino por y para las

manifestaciones que le son propias. Por ello dice Aristóteles que la Naturaleza no hace nada en

vano.(…)

E n lo que atañe al Cuerpo humano y a sus órganos, es necesario pensar que debe existir algo

que sea materia y algo que sea forma y, por encima de todo ello, la finalidad que persigue. (…)

Los órganos homogéneos (los tejidos), en su mayor parte, son como la materia con respecto al

compuesto, pues por ejemplo, los huesos del miembro superior, sus ligamentos y tendones,

nervios, carne o piel, no tienen razón de ser sino por y para la forma de dicho miembro

superior.

A su vez, la forma de éste (es, decir, su cualidad intrínseca) que se compone de las mencionadas

partes, encuentra su razón de ser en las manifestaciones activas y pasivas que le son propias: la

extensión, la flexión, la prensión y demás funciones para las que fue compuesto (…). En

resumen, los órganos simples no tiene razón de ser sino por y para los compuestos. Los

compuestos encuentran su razón de ser en el calor, que le es transmitido desde el corazón. Este

calor es como si fuera la forma. Y del conjunto de esta forma y el órgano, surgen las diversas

manifestaciones, activas y pasivas, del órgano en cuestión

[59]

.

Una vez definidas las partes homogéneas o simples (lo tejidos) y las heterogéneas o

compuestas (órganos) del Cuerpo humano, nos habla de otras dos partes constitutivas del

mismo: los humores y el espíritu, partes consideradas simples por el filósofo. El catálogo de las

partes simples enumeradas en su totalidad, tal como aparecen mencionadas en los libros I y II

del Colliget resultan ser las siguientes: huesos, vasos sanguíneos, nervios, carne, grasa,

membranas, ligamentos, fibras, tendones, cartílagos, uñas, pelos, piel, seguidas de los humores:

sangre, flema, cólera, melancolía y, por último, el espíritu.

Los humores, sustancias húmedas y fluidas, se especifican en el libro I del Colliget y son los

cuatro de la tradición hipocrática y galénica que Averroes acepta como partes del organismo y,

como tales, estudiados en el apartado de la anatomía. Sin embargo, el filósofo no acepta que

esos humores sean los soportes de los principios genéticos, mediante la mezcla de los mismos

que fluye continuamente a través de todo el organismo, tal como afirmaba la Teoría humoral

clásica.

Averroes, en este caso, se ciñe a la doctrina aristotélica y en consecuencia, nos ofrece una

fisiología cuyos componentes fundamentales son las causas y los elementos. Es decir, las cuatro

causas aristotélicas: material, formal, eficiente y final, por una parte, y los cuatro elementos:

aire, fuego, tierra y agua, por otra.

En cualquier caso, Averroes parece desdeñar la Teoría humoral de la que dice que «mucho se

ha escrito sobre esto y no esperes de mí que reproduzca aquí tantas explicaciones como

aparecen en otros tratados». Los dos únicos humores que merecen su consideración son la

sangre y su derivada, la flema que es «sangre sin digerir». La sangre, además de proporcionar

alimento inmediato a todo el organismo, es vehículo del espíritu y del calor. También es la

materia (sangre menstrual) que aporta la mujer a la forma (semen) que suministra el varón.

Asimismo, la sangre está en el origen de todos los tejidos pues éstos se generan de ella.

En cuanto a la flema, viene a ser como un elemento «especialmente preparado para los

órganos cuando su alimentación se demora». Es algo así como sangre sin digerir o humor

residual que rezuma cuando la comida y la bebida se transforman en sangre[60]. En cuanto a la

cólera y la melancolía, no son materia, ni próxima ni remota, del órgano ya que es imposible

que se conviertan en sangre. Como la flema, son «residuos que es

preciso separar de la sangre

para que ésta llegue a ser propiamente sangre»:

L a melancolía y la cólera, también existen en el Cuerpo necesariamente. En efecto, el alimento

quiloso, que va del estómago al hígado, no podría ser digerido ni llegar a ser sangre, si no se

separan de él estos dos residuos, del mismo modo que el mosto no puede llegar a ser vino si no

se separan de él sus dos residuos, uno grosero y terrestre y otro sutil. Por eso les asignó la

Naturaleza unos órganos propios, lo que no hizo con la flema, ya que estos dos residuos no

tienen capacidad de estar en cualquier parte del Cuerpo como aquella. (…) La bolsa de la hiel

envía a los intestinos (…) una porción de cólera para inducirles a expeler los residuos, como si

de una operación de limpieza se tratara. De la misma forma, el bazo posee un desagüe que

llega hasta la boca del estómago y le proporciona una pequeña cantidad de melancolía, para

estimularle y despertar el apetito mediante la acción de sustancias ácidas

[61]

.

Por último, el espíritu, al que Averroes considera parte del Cuerpo humano y, por tanto,

perteneciente al ámbito de la anatomía. De él dice el filósofo que es «un vapor que se percibe

en el corazón y en el cerebro» y que, por tanto, solamente cabe hablar de dos tipologías de

espíritus. No cabe hablar aquí, por tanto, de algo inmaterial, sino de una sustancia no continua,

discreta, algo así como un vapor cuya fuente reside en el corazón: «Está demostrado de una

manera analítica y se comprueba experimentalmente, por medio de la anatomía, que en el

corazón hay una sustancia vaporosa, muy caliente que se transmite desde él a todos los

órganos por medio de las arterias». Este vapor es el espíritu «principal» que determina la

facultad «regidora» que es la que acapara a todas las demás facultades a las que rige desde el

corazón.

Una medicina metafísica

De Avicena podemos decir que fue médico además de filósofo. De Averroes diríamos que fue

médico a pesar de ser filósofo. Su Colliget es la muestra de un inmenso esfuerzo por instalar

en su pensamiento un legado filosófico-médico anterior coronado por la Física aristotélica. La

orientación que preside esa obra dio como resultado un compendio de saberes médicos que,

ante todo, sentó unas bases fundacionales que iluminaron otras obras menores del autor,

relativas a la Medicina práctica. Centrándonos solamente en el Colliget, podemos observar la

plasmación de un saber médico que es también, simultáneamente, saber metafísico deudor de

Aristóteles.

Aristóteles nos habló de los elementos como primeros compuestos inmanentes del ser. Los

cuatro elementos son, en su sistema, las primeras sustancias corpóreas completas que resultan

de la unión de materia y forma. Adoptando en su Física los cuatro elementos de Empédocles,

Aristóteles los hace corresponder a cuatro cualidades sensoriales dando como resultado los

siguientes pares: aire/sequedad, fuego/calor, agua/humedad y tierra/frialdad. De acuerdo con

un concepto de transformación cíclica procedente de Empédocles, estas duplicidades se

pueden transformar unas en otras y dar lugar a los compuestos y, en otra transformación más

compleja, a los mixtos.

Si, para entender el ciclo, anotamos la secuencia: seco-frío-húmedo-cálido y, en cada uno de los

espacios señalados con guión insertamos el elemento correspondiente, partiendo del elemento

tierra, obtenemos la siguiente secuencia cíclica y continua que avanza en el orden natural de la

lectura:

Seco (tierra), frío (agua), húmedo (aire), cálido (fuego), seco… etc.

Es decir, que la tierra es fría y seca, el agua es fría y húmeda, el aire es húmedo y cálido y el

fuego, cálido y seco y así sucesivamente en un incesante movimiento de transformación.

Averroes traslada estas nociones al territorio de los elementos constitutivos del compuesto

orgánico humano para llegar a las raíces últimas de la Ciencia natural del Cuerpo y así,

«encontramos, en efecto, que todas las partes homogéneas en

tanto que lo son, están

compuestas de los cuatro elementos: fuego, aire, tierra y agua». Estos cuatro elementos se

organizan mediante una dinámica combinatoria de oposiciones binarias, tal como expone

Aristóteles para el dominio físico general.

Por ello, la tierra y el agua forman un par de contrarios: coinciden en participar de la frialdad

pero se diferencian en que la tierra es seca y el agua es húmeda y así sucesivamente. El

resultado de este juego combinatorio es que, en lo referido a la estructura del Cuerpo humano,

dos cualidades contrarias no pueden combinarse porque se excluyen mutuamente, como lo frío

con lo caliente o lo seco con lo húmedo y esa contradicción, además, es la que está impedida,

por Naturaleza, en la constitución de los seres vivos.

Aristóteles clasificó a los seres vivos en una escala de perfección. Cada uno de los niveles de esa

escala es distinto pero incluye virtualmente a sus inferiores teniendo todos en común el

principio vivificante que es el Alma a la que el filósofo define como el acto primero del Cuerpo

físico orgánico que tiene vida en potencia. La gradación de los seres vivos resulta ser la

siguiente, según el estagirita, procediendo del más imperfecto al más noble: vegetales, con

Alma vegetativa y nutritiva; animales imperfectos, con Alma sensitiva; animales perfectos, con

Alma sensitiva y apetito, fantasía, Memoria y facultad locomotiva y, finalmente, el Hombre cuya

Alma está dotada de Entendimiento y Voluntad.

Desde esta misma perspectiva, Averroes nos habla del dinamismo o vitalidad inherente a los

seres vivos en su correspondiente nivel perfectivo. Si el vegetal brota y crece, si el animal siente

y se mueve es porque ambos poseen una facultad o capacidad que les es natural e

intransferible. Esas facultades o almas, como indica el Colliget, son soplos, alientos o fuerzas

vitales que, referidas al Cuerpo humano, «los físicos y los médicos, cuando hablan de estas

cuestiones, dicen que son tres: natural, vital y animal. Las facultades naturales son, para ellos,

aquellas con las que se realizan la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Vitales son las

facultades pulsátiles que hay en el corazón (…) y las animales son, para los mismos, las cinco

facultades de los sentidos»[62].

En definitiva, las facultades específicamente humanas son, según el filósofo, las siguientes:

nutritiva, de crecimiento, sensitiva, de reproducción, imaginativa, apetitiva, racional motora y

las que se derivan de éstas como la estimativa, la cogitativa, la conservadora y la que tiene que

ver con la reminiscencia. Sobre todas ellas destaca la facultad racional que «es más espiritual

que la imaginativa, puesto que a la Razón corresponde la aprensión de lo universal, como dice

el filósofo en el capítulo V del libro I de su Física y en el primer libro de sus Analíticos

posteriores, aunque parezca decir lo contrario en el primer

capítulo del libro I de su Física.

Quien desee una mayor información, puede acudir a los textos citados»[63].

En las aclaraciones que Averroes ofrece sobre este tema, observamos desde otro punto de

vista, el orden jerárquico de las capacidades cognoscitivas humanas:

Pues bien, comoquiera que lo universal, que es lo que aprehende la facultad racional, engloba a

lo particular, forzoso es que exista en el Hombre una facultad que aprehenda la esencia de las

cosas particulares contenidas en las universales. Y otra facultad que recuerde estas cosas

particulares que fueron comprendidas por la correspondiente facultad. Y, como la capacidad de

aprehender las cosas particulares presupone la previa formación de imágenes, forzoso es que

existan las tres facultades siguientes: la estimativa, que aprehende la esencia de las cosas

particulares; la reminiscible que evoca dicha aprehensión y la imaginativa que la recibe y la deja

impresa. Las tres actúan como servidoras de la facultad racional a modo en que el sirviente

prepara al servido las cosas que éste precise

[64]

.

Consciente de que estas apreciaciones desbordan el marco de lo específicamente médico,

Averroes dice que no es materia ésta que «sea absolutamente imprescindible para el Arte de

los médicos aunque puede servirles de perfeccionamiento». Al médico, indica, le basta con

conocer cómo están constituidas estas facultades para conservarlas o restaurarlas precisando,

más adelante, que en cualquier caso «es una cuestión que no corresponde al médico

investigar».

El calor del corazón

El espíritu, al que Averroes le otorga la cualidad de parte del Cuerpo humano, posee calor y

humedad que, de acuerdo con Aristóteles, son las cualidades necesarias para todos los

procesos vitales. Para el espíritu, el calor viene a ser la forma y la humedad, la materia y

representa la plenitud del ser en oposición a la tierra que es fría y seca. Dice el filósofo al

respecto:

E sta es nuestra doctrina: las posibilidades naturales, activas y pasivas, de los órganos, se

desarrollan gracias al calor innato que existe en ellos, además del calor constitucional que

existe en los órganos homogéneos. Está demostrado de una manera analítica, y se comprueba

experimentalmente por la anatomía, que en el corazón hay una sustancia vaporosa, muy

caliente, que se transmite desde él a todos los órganos (…) Este calor hace las veces de forma

que, unida al órgano, posibilita las manifestaciones activas o pasivas. Fácilmente puede

también entenderse el predominio que el corazón ejerce sobre todos los órganos, porque él se

basta a sí mismo, mientras que los demás necesitan de él

[65]

.

La fuente de calor que procede del corazón debe, sin embargo, ser atemperada por el cerebro.

En seguimiento de las opiniones de Aristóteles, Averroes indica que las diferencias que existen

entre unos cuerpos y otros, «no son más que el resultado de las distintas temperancias, es

decir, la proporción con que se encuentre en ellos lo caliente, lo frío, la húmedo y lo seco, que

es lo que determina las diferentes formas de la temperancia»[66].

El corazón como centro irradiador, el cerebro como siervo del corazón, como «un mero

colaborador (…) verdaderamente, el príncipe y su predominio es absoluto». Símbolo de esta

jerarquía será la respectiva localización, en el Cuerpo, del cerebro y del corazón: «Por estos

motivos, y como quiera que el corazón posee el calor en un alto grado, fue preciso colocar al

cerebro en un lugar alejado de él, para que pueda atemperar ese calor a fin de que los sentidos

funcionen correctamente» y «como la Naturaleza ha querido reunir estos dos tipos de

actividades (las sensitivas y las nutritivas) en los animales más perfectos, por eso ha puesto el

cerebro en contraste con el corazón»[67].

Averroes indica que, según Aristóteles y sus seguidores, el cerebro está al servicio del corazón

desde un punto de vista orgánico funcional y esta opinión la

comparte el filósofo en todos sus

extremos. Sin embargo, nada nos impide pensar en que el entusiasmo que, en este preciso

tema, manifiesta la adhesión de Averroes a la tesis de su maestro, puede tener su fundamento

en otras perspectivas que al estagirita le fueron ajenas.

No olvidemos que el filósofo es deudor de una conciencia religiosa en la que está firmemente

anclada la creencia en lo «Oculto», como pone de manifiesto la aleya tercera de la segunda

azora del Corán y que esa dimensión de la creencia escapa a los dominios de la Razón entrando

en los de la Fe cuyo depósito está en el corazón. Como dice la aleya 192 de la azora 26 del

Corán: «Es, en verdad, la Revelación del Señor del Universo. El Espíritu digno de confianza lo ha

bajado a tu corazón, para que seas uno que advierte».

Sobre el corazón como símbolo en la tradición espiritual islámica, hemos hablado ya en páginas

anteriores y lo que allí dijimos tiene también aplicación en lo que estamos tratando ahora. El

corazón, qalb, es en esa tradición, el órgano de la intuición supra-racional, siendo el cerebro el

de las operaciones racionales y, entre ambos, se evidencia una oposición de punto de vista

como, en gran medida, manifiesta el significado de la palabra árabe: la raíz árabe q/l/b

significa «recibir», pero también «situarse frente a», entre otras variadas acepciones.

El rico simbolismo sufí establece otras relaciones y sugerencias en lo tocante a la función del

corazón y, aunque Averroes fue reacio a considerar este tipo de discurso, no por ello deja de

tener interés una breve referencia al tema. En el horizonte cognoscitivo y especulativo sufí, el

corazón representa el órgano central del Alma, en analogía con el centro del organismo

corporal, y debido a dicha posición central y soberana, frente a la subsidiaria que representa el

cerebro y sus operaciones racionales, recibe las demandas del espíritu, Ruh, y del Alma o

psiquismo,nafs, constituida por el conjunto de tendencias individuales o egocéntricas del ser

humano. Si, en el combate espiritual por apartar el predominio de ésta acaba venciendo el

primero, el corazón se revela en su plena Naturaleza receptiva y acoge en su seno el misterio de

la Revelación tal como preconiza en el libro revelado.

UN NUEVO PADRE, UN NUEVO HIJO

En una sincronía plena de significado, en 1168, murió el padre de Averroes y tiene lugar su

presentación oficial en la corte de Marrakech con toda pompa y solemnidad. Pierde un padre y

gana otro, Abu Iaqub Iúsuf, que le proporcionará los medios suficientes para proseguir su obra

y lo designará para ocupar la función oficial, el cadiazgo, que anteriormente habían

desempeñado su abuelo y su padre.

Desde ese momento, en ese año sobre el que la lectura de las crónicas nos hace dudar del

momento exacto del mismo en que se produjo la entrevista del filósofo con el sultán almohade,

todo parece volver a la armonía en la vida de Averroes y en ella cada acto ocupará su lugar

preciso. La ausencia del padre se llena ahora de una nueva presencia que le facilitará las

condiciones necesarias y suficientes para ejercer su presencia.

Ese nuevo padre logrará elevar a su nuevo hijo al nivel del discurso pleno y lo hará en dos

paisajes: el de la sociedad y la política, por una parte, y en el de la Filosofía y la Ciencia, por

otra. Desde ahora, Averroes será una figura más pública que nunca, será totalmente visible

ante la mirada de los demás, empezando por las miradas cortesanas. Se encuentra en el

corazón mismo de una sociedad, no lo olvidemos, esencialmente teocrática e ideológicamente

monolítica que, en ese año, está en la cima de la gloria.

Es mundo y esa corte son, ante todo, una especie de teatro en el que Averroes intentará que

prevalezca la Verdad. En páginas atrás, hablábamos de la formación y del interés del califa por

el saber y, en especial, por la Filosofía. El tratado médico que Averroes ha escrito a petición

suya, habrá confirmado sus previsiones: el filósofo es el Hombre perfecto, al-Insán al-kámil del

que hablan los sufíes para designar al que ha realizado todos los grados del ser, sólo que en

este caso, ese ser es el de la pura Filosofía y la absoluta Razón aunque, como demuestra su

conducta y su obra, está muy cerca de la Verdad divina.

Averroes deberá reconocer, en esta nueva etapa de su vida, si la Verdad, tanto divina como

humana, es la misma que posee el nuevo padre o el sistema ideológico y religioso que él

encarna, promueve y defiende. Si no es la Verdad lo que el filósofo pretende encontrar en un

primer momento, al menos indagará, en Marrakech, por la existencia de lo verdadero cuyo

garante es la sombra de Al-lah sobre la tierra, es decir, el califa mismo.

En la entrevista, que leeremos a continuación, el diálogo entre el Padre/señor y el Hijo/siervo,

es uno solo el mismo objeto donde convergen sus intenciones: el privilegio de la Filosofía frente

a las contingencias del mundo y, ambos personajes/actores del mismo drama, se enfrentarán a

la elección de algunas de las opciones que presenta ese privilegio: conservarlo, refrendarlo,

transformarlo o negarlo.

Averroes, entronizado en Marrakech como filósofo y médico de la corte, entra también a

formar parte de lo que podríamos denominar «drama familiar», el teatro en pequeño en el que

aquellas miradas de las que hacíamos referencia, pueden ser benévolas, complacientes o, por el

contrario, adversas y dañinas. Veremos que la victoria será de estas últimas hasta el punto de

que el padre castigará al hijo y lo desterrará de su casa. En todo caso, la acción empieza por la

petición que Ibn Tufayl, por entonces médico y visir del sultán, le hace a Averroes para que

acuda a Marrakech de forma oficial.

La noticia de ese encuentro, en el que el sultán manifiesta un

notable conocimiento de la

Filosofía aristotélica o, al menos, parece tenerlo, nos la ofrece el ya citado cronista al-Marrakuxí

según lo que le contó del hecho Ibn Yahia al-Qurtubí. En la referencia, es el mismo Averroes el

que narra:

Cuando me presenté ante el emir de los creyentes, estaba hablando a solas con Ibn Tufayl. Éste

empezó a por presentarme al sultán alabando mis méritos, dando cuenta de mi nobleza y de la

antigüedad de mi familia. Añadió, a causa de su benevolencia para conmigo, elogios que yo

estaba muy lejos de merecer. Tras haberme preguntado por mi nombre, el de mi padre y el de

mi familia, el emir dijo: ¿Cuál es la opinión de los filósofos sobre el cielo?, ¿es una sustancia

eterna o ha tenido un comienzo en el tiempo? Me llené de temor y me callé. Traté de buscar un

pretexto para no darle una respuesta e incluso llegué a negar que me hubiera ocupado alguna

vez de los saberes filosóficos. Realmente no supe, entonces, que el sultán e Ibn Tufayl se habían

puesto de acuerdo para ponerme a prueba.

Cuando el Emir de los creyentes se dio cuenta de mi azoramiento, se volvió hacia Ibn Tufayl y

empezó a hablar sobre la cuestión que me había propuesto. Trajo a colación todo lo que Platón,

Aristóteles y los demás filósofos habían dicho acerca de ella y, además, expuso los argumentos

de los teólogos musulmanes contra los filósofos. Me di cuenta de que tenía tal capacidad

memorística que no la hubiera sospechado ni siquiera en los sabios que se ocupan de estas

materias y a las que consagran todo su tiempo. Sin embargo, el emir supo manejar la situación

y me animo a que hablase de mis conocimientos filosóficos, para ver él hasta donde llegaban.

Cuando me despedí, se me entregó una gran cantidad de dinero, un jubón de gala de gran valor

y una montura completa

[68]

.

Sería ocioso y, por ello, innecesario, tratar de leer entre líneas el relato de la famosa entrevista

viendo en ella la manifestación de un antagonismo entre los datos de la Teología y los de la

Filosofía o, en pocas palabras, del conflicto entre la Fe y la Razón. Cierto es que Averroes bien

pudo sentirse comprometido, al tener que dar una respuesta a una pregunta que iba

directamente al problema que suscitaba el punto más problemático de la relación entre Razón

y Fe como era el tema de la eternidad del mundo. Lo único que puede afirmarse con una

certeza a la que los hechos posteriores dan confirmación, es que en el mencionado encuentro

se suscita una admiración recíproca por parte de los dos interlocutores y que, esa admiración,

se convertiría en amistad sincera al poco tiempo.

Poco tiempo después del diálogo citado, lo sabemos también por al-Marrakuxí, Averroes

recibió otra solicitud de Abu Bakr ibn Tufayl que le dijo:

Hoy he oído al emir quejarse de la ambigüedad del texto de Aristóteles y de sus traducciones y

de las oscuridades que encuentra en su lectura. El príncipe de los creyentes me dijo: «Quiera Al-

lah que yo pueda encontrar a alguien que me pueda comentar esos libros y expresar su sentido

con claridad para que les sean accesibles a los demás. Si tú, Abu al-Ualíd, tienes fuerzas

suficientes para ello, hazlo. Espero que aceptes esta propuesta y que lo harás con toda

competencia, después de lo que se de la excelencia de tu espíritu, la agudeza de tu talento y la

fuerza del amor que tienes por el saber. Mi avanzada edad me impide hacerlo yo, ocupado

como estoy, además, en los asuntos de mi cargo en servicio del sultán teniendo, por otro lado,

que cuidar mis intereses personales». Así fue como Averroes aceptó el encargo de resumir y

comentar las obras de Aristóteles

[69]

.

El filósofo juez

E ntre el año 1168 y 1169, parece que las exigencias de la vida oficial y del apego a la corte del

sultán, reclaman una especial atención del filósofo que deberá aplicarse a una tarea para la que

también estaba preparado: la judicatura. Y esa dedicación se refleja en su obra, perteneciente a

esos años, cuyo título árabe varía en función de las fuentes que

nos lo suministran pero que

coinciden en lo fundamental del mismo: Bidáia al-muchtáhid ua niháiat al-muqtásid fil fiqh, «El

comienzo para el que se esfuerza en establecer una opinión personal y el final para el que se

contenta con la enseñanza recibida en Derecho».

En páginas anteriores hicimos una referencia a las características generales del Derecho

islámico que ahora completamos para aclarar las nociones que la Bidáia contiene. Las fuentes

del mismo, lo dijimos, comprenden el Corán, la sunna, el acuerdo unánime de la comunidad de

los creyentes, ichma, y el razonamiento por analogía, qiás. Esta última fuente, consiste en el

razonamiento por analogía que los primeros califas del Islam, sobre todo Abu Bakr y Omar,

utilizaron en numerosas ocasiones y, después de ellos, los juristas recurrieron, con este mismo

procedimiento, al análisis, a la experiencia de los antepasados y a la inducción para generar

sentencias legalmente fundadas.

Mediante el qiás, se buscan soluciones prácticas adaptadas a circunstancias que los

antepasados no conocieron permitiendo, con ello, que la jurisprudencia avance

progresivamente sin alejarse de las fuentes originarias que constituyen la referencia inmutable

con posibilidades de adaptación a cada etapa histórica. El encargado de realizar el esfuerzo

interpretativo que supone recurrir a la vía analógica es, por tanto, un «esforzado» en la tarea,

es decir, un muchtáhid que es, según la definición que de él ofrece al-Churcháni en el siglo XI:

«quien posee el conocimiento del Corán con sus diferentes significados y el de la Ciencia de la

sunna con sus variantes y sus diversas lecturas e interpretaciones. Es, además, el que por

medio de la analogía llega a encontrar la Verdad en todo aquello de lo que no puede conocerse

su significado si no es por la comparación con algo semejante que le sirve de aclaración»[70].

El libro de Averroes, sobre el que hubo dudas acerca de su autoría, pues algunos estudiosos

opinaron que se debía a su abuelo, es un tratado de jurisprudencia práctica que contempla

disposiciones de Derecho positivo relativas al matrimonio, divorcio, testamentos, sucesiones,

litigios y toda una serie de nociones relacionadas con la vida práctica de la comunidad. De ahí

que se haya dicho que en este libro se pone de manifiesto una dicotomía radical entre el

Averroes filósofo y el Averroes jurista, habida cuenta de que en este último caso, el filósofo

habla como jurista y ajeno a todo presupuesto filosófico o metafísico como podría esperarse de

él.

Si en su obra médica, que hemos analizado, el carácter metafísico aristotélico es más decisorio

que el contenido propiamente médico, en laBidáia, por el contrario, el discurso es

específicamente jurídico incluso cuando habla de la analogía cuya raíz es netamente filosófica y

base, como dijimos, de la concepción metafísica de Aristóteles. Una explicación referida a esta

última observación, podría ser la que emana del rito jurídico malikí que es el que Averroes

posee como fundamento de su trabajo jurisprudencial: Malik ibn Anas, el fundador de la

escuela, parece desdeñar el qiás y la opinión personal del jurista como procedimiento,

apoyándose básicamente en los textos.

Como sucedió con otros polígrafos y pensadores andalusíes, Ibn Hazm o ibn al-Jatíb, por

ejemplo, la dicotomía expresiva se les impuso por las exigencias mismas de su trabajo. Razones

de diverso tipo, entre las que podrían contarse las ideológicas, religiosas y el rechazo a

polémicas estériles, parecieron imponer a todos ellos, Averroes incluido, la separación de los

alcances y límites de las disciplinas que, en cada caso, tenían entre manos. Bien es cierto que el

caso del filósofo cordobés es diferente al de los demás por las razones que apuntaremos más

adelante.

Líneas atrás mencionábamos las exigencias que su situación en la corte almohade le obligaban

a dar respuesta. Por una parte, una tarea de orden práctico en el que Averroes es un ciudadano

desdoblado en político y, sobre todo, en juez. Por otra, es un filósofo convencido de que sirve a

una Verdad más alta que todas las verdades del ámbito anterior y que enlaza con la Verdad

revelada en muchos aspectos. Realmente, podríamos hablar de

dos padres, siguiendo con la

argumentación que a este respecto hacíamos: uno histórico, real y cercano, y otro inscrito en la

Historia, en un tiempo pasado pero no por ello menos real y cercano que el primero:

Aristóteles.

Respecto de este padre, el auténtico, porque ha determinado el rumbo de su vida, Averroes

procede como filósofo y, como tal, portador de la marca de la elite frente al común de la gente

a la que, sin embargo, debe atender desde su papel de jurista. Como Hombre poseedor de la

Hilma, en la acepción que dimos a este concepto, está por encima de todas las contingencias

humanas y temporales y, en consecuencia, comparte la creencia en que esa sabiduría no debe

compartirse con el vulgo que también tuvieron Platón, al-Farabi e Ibn Tufayl.

El filósofo que ha estudiado la Filosofía ha percibido, también, la realidad de la profecía y,

desde estas alturas, debe descender a la realidad cotidiana para disciplinar al común de las

gentes con la finalidad de lograr la paz social de la comunidad. La actitud que cabe esperar de

quien así piensa es la de una certeza a la que acompaña una conformidad con los usos legales y

sociales y esa conformidad, lúcida y consciente, es la que produce la dicotomía señalada.

Los textos jurídicos a cuyo estudio y análisis se aplica Averroes, por muy exotéricos que puedan

parecer a primera vista, contienen la posibilidad de una

argumentación racional, de forma que

el filósofo/jurista puede explicar, aclarar y definir la doctrina legal de forma asequible a todos. Y

aquí se produce el deslizamiento del saber del filósofo al terreno del saber de los que no lo son.

Con ello, asistimos a una intercomunicación permanente entre Filosofía y Derecho sin mengua

de sus respectivas atribuciones.

El juez filósofo

El título completo de la Bidáia, lo vimos, incluye una noción importante donde, posiblemente,

reside la clave de nuestra interpretación de la obra:muchtáhid. Como también mencionamos en

su momento, la palabra está relacionada con el esfuerzo interpretativo, pero también con

elcombate, chihád, que el creyente entabla consigo mismo y con los enemigos de su Fe. Desde

el punto de vista filosófico, ese combate es una guerra santa en sentido absoluto, porque lo es

también contra las ideas y Averroes lo pondrá en práctica cuando escriba sus obras más

personales. Ahora bien, esa lucha total que se cristaliza en la conciencia de un filósofo, reclama

como una de sus más inmediatas condiciones, la libertad de pensamiento y su aplicación

inmediata es que el jurista verdaderamente muchtáhid debe ser libre y la plasmación de esa

libertad se encuentra en el desasimiento de toda atadura en la práctica del razonamiento

analógico, el ya mencionado qiás.

En la Bidáia, Averroes trata de las disposiciones conducentes al cumplimento de la prohibición

de beber bebidas alcohólicas que, como sabemos, fue una de las cuestiones de moralidad

pública que el imperio almohade consideró de suma importancia. En la argumentación del

autor del libro, se muestra su capacidad dialéctica y se plasma esa duplicidad de la que antes

hablábamos, la de un juez-filósofo o viceversa. En este caso, Averroes empieza diciendo que, en

principio, cabe preguntarse si el consumo del vino debe contemplarse desde un punto de vista

cuantitativo o desde otro cualitativo: cuánto vino se puede beber, qué tipo de bebida es la que

puede considerarse embriagante.

Tras pasar repaso a las opiniones existentes sobre la cuestión, el filósofo indica que la polémica

se desata cuando hay una diferencia de pareceres que aparece cuando hay que determinar el

valor de los textos legislativos al respecto y la aplicación del procedimiento analógico sobre los

mismos. En palabras de Averroes:

Aquí estamos ante una controvertida cuestión sobre la que opinamos lo siguiente: Cuando

estamos ante un texto sólidamente establecido, podemos aplicarle el razonamiento analógico.

Sin embargo, cuando la letra del texto se presta a interpretaciones varias, la Razón puede dudar

entre conciliarlas todas ellas o decantarse por la analogía. Todo ello depende, ciertamente, de

la fuerza de la expresión literal y de la fuerza de los

razonamientos analógicos que se le

apliquen. Tan sólo por medio de la sutileza racional podemos apreciar en su justo valor estas

fuerzas en conflicto (…). Por esta razón, son muy numerosas las controversias en este tipo de

cuestiones hasta el punto de que, frente a tal número, muchos afirman que todos los que se

esfuerzan por dar su opinión personal tienen razón

[71]

.

La libertad de opinión que Averroes exige del muchtáhid es algo que él mismo pone en

práctica en su aportación, en esta y en otras cuestiones a lo largo de su libro, de opiniones de

escuelas jurídicas diferentes a la malikí mostrándose a la vez como filósofo avezado en su

advertencia por el uso de la objetividad, de la Lógica y de la sistematización del problema. En

algunos casos, cuando nos presenta problemas jurídicos que los textos de apoyo suscriben con

grandes lagunas en su coherencia, su talante filosófico lo lleva a exclamar: «¡Pero todo esto es

un galimatías que desprecia tanto a la Razón como a los textos!»[72].

También en la Bidáia podemos observar la primacía que el filósofo otorga a lo universal en

detrimento de lo particular y, así, en la primera página del libro queda expuesta su intención al

respecto: «Buscar lo esencial de las reglas que tienen el carácter de principios generales». Lo

mismo puede decirse de su opinión sobre el uso de los procedimientos lógicos estrictos en la

aplicación de la analogía: «El razonamiento por analogía debe ser entendido como un silogismo

que parte de dos premisas, siendo la mayor la que establece el fundamento de una práctica

piadosa y la menor, la que tiene que ver con la particularización de esa misma práctica».

Muy cerca de los razonamientos sofísticos, a cuya obra dedicó Aristóteles un libro que Averroes

comentó, podemos encontrar en la Bidáiaejemplos suficientes para mostrar la postura del

filósofo que enarbola el estandarte de la Razón atemporal, aún siendo ésta la Razón

aristotélica, frente a la contingencia particular que está obligado a contemplar en su función de

juez.

No debemos olvidar que la doble actuación de Averroes, como filósofo y jurista, está

respaldada por la simultaneidad de sus escritos: la Bidáiacuya fecha de redacción se ha situado

en el año 1168, es posiblemente contemporánea de un libro de Lógica, un comentario del

Organonaristotélico sobre la cuestión, además de un comentario a los Tópicos del estagirita

fechado el 29 de abril de 1168. Siete años después, sacará a la luz un comentario sobre la

Retórica aristotélica y en ella, aludirá a la cuestión del testimonio como elemento de los litigios

enfocándolo desde el punto de vista filosófico, añadiendo además ejemplos significativos

sacados de la religión islámica, algo que Aristóteles no hizo en su obra.

El propósito y el resultado de esta innovación muestra, de nuevo, la intención filosófica

universal del pensador que se inmiscuye en asuntos relacionados con las conductas

particulares: los problemas de su momento, de contextura jurídica, se integran sin fisuras en

una reflexión que va más allá de los mismos y accede a las nociones abstractas y universales, es

decir, a la consecución de un rango filosófico en lo tocante a las cuestiones propiamente

jurídicas y, por ende, particulares.

Sobre el testimonio aludido, hay que decir que el filósofo lo entiende no como un mero

ingrediente de un procedimiento judicial determinado, sino que lo hace desde un punto de

vista más general: «El testimonio es, en general, una determinada información. Quienes dan

esa información son una persona o más de una y, en este último supuesto, constituye un grupo

definido o indefinido». En una secuencia estrictamente racional, el jurista/filósofo desgrana a

continuación los momentos lógicos que conducen a una aseveración que pueda ser confiable:

a) las cosas de las que nos informa el testimonio pueden ser de orden sensible o inteligible. En

el primer caso, lo hacen así porque el que da testimonio ha experimentado la correspondiente

sensación o porque se lo han dicho otros, o uno de entre esos otros. Por otra parte, las cosas

sensibles de las que se informa, o bien sucedieron en el pasado y no tuvimos experiencia de

ellas, o bien han sucedido en el presente, aunque hayan podido estar ausentes para nosotros.

En cuanto a las cosas que hemos experimentado, no hay interés ni ventaja alguna en la

información correspondiente.

b) Puede haber inteligibles en la información que nos ofrece el testimonio, como sería el caso

del que ofrecen las personas dedicadas a determinadas artes u oficios. En cuanto al vulgo, es

posible que el testimonio relativo a esos inteligibles tengan el efecto de una persuasión. Por

ello, dice Averroes entrando en el dominio teológico, es posible encontrar entre los creyentes,

a los llamados mutakal-limún que no se han limitado en temas como el comienzo del mundo,

la existencia del Creador y cosas similares, al testimonio del Legislador (Al-lah y,

subsidiariamente, el Profeta), sino que han acudido al Arte de la Lógica y han empleado los

silogismos en sus razonamientos por analogía.

Numerosos y prolijos son los argumentos que el pensador cordobés trae a colación en su

análisis sobre los procedimientos retóricos aplicados a la Ciencia del Derecho y de su detalle no

vamos a ocuparnos aquí. Lo que hemos presentado de forma sucinta es, a nuestro juicio, una

muestra representativa de la plasmación de la doble vertiente jurídica y filosófica que en él se

manifiesta y, sobre todo, la primacía de la segunda sobre la

primera en casi todas las ocasiones.

Averroes, juez en Sevilla

A los cuarenta y tres años de su edad, en 1169, Averroes fue nombrado juez de Sevilla. El

desempeño de su cargo tenía dimensiones políticas, administrativas y en gran medida,

teológicas requeridas por la naturaleza misma del Derecho islámico y sus fuentes inspiradoras.

Además, en la vida práctica, debía contar con la presencia y consiguiente opinión del

gobernador de la ciudad, cargo éste que venia siendo desempeñado por los hijos del califa de

Marrakech o, en su ausencia, por allegados a la familia.

Como dijimos, en un breve lapso de tiempo, Sevilla fue despojada de su capitalidad y la misma

se instaló en Córdoba. Nos consta que a finales de septiembre de 1165, el gobernador de Sevilla

era Abu Ibrahím Ismaíl, hermano del califa Iúsuf que dirigió una carta a su hermano instando a

que los sevillanos y los moradores de otras regiones de al-Andalus cercanas a la capital

renovasen el juramento de fidelidad hacía su persona y se dirigieran a él como imám o emir

de los creyentes. Los sevillanos enviaron sus cartas de reconocimiento de la soberanía de Abu

Iaqub Iúsuf a Marrakech el 27 de marzo de 1168. Éste soberano almohade regresó a Sevilla,

como dijimos, en 1171[73].

Las obligaciones del cadiazgo no interrumpieron las ocupaciones del filósofo. De diciembre de

1169 nos consta la finalización del comentario que Averroes hizo a la Física de Aristóteles y

sobre la generación y la corrupción. Un año después, acabó otro libro sobre las particularidades

de los animales, otro sobre la sensación y los sentidos y otro sobre el Organon aristotélico que,

como vamos viendo, supuso una fuente constante de meditación, reflexión y análisis.

En 1170, mientras el filósofo estaba dedicado a todas estas actividades, tuvo lugar en Córdoba

un fuerte terremoto que, al decir de Averroes, «reunió todas las condiciones requeridas, por la

multitud de estrépitos y ruidos que se produjeron. Por aquél tiempo no estaba yo presente en

Córdoba, sino que llegué a ella después»[74].

Ciertamente, en 1171, Averroes regresó a Córdoba e inicia su etapa de grandes comentarios a

la obra aristotélica en medio de una actividad en constante trasiego entre la península y el

Magreb. En numerosas ocasiones el filósofo se queja del tiempo que debe dedicar a los asuntos

públicos que le obligan a perder el tiempo y la libertad necesaria para dedicarse a la Filosofía.

En la última página de su compendio sobre elAlmagesto, dice que en el mismo se ha tenido que

limitar al análisis de los teoremas que consideraba más importantes por falta de tiempo para

dilatarse en un comentario más detenido. Compara en ese momento su estado al de una

persona que, acosada por el peligro de un incendio, hubiera tenido que salir precipitadamente

de su casa llevando consigo las cosas estrictamente necesarias.

Sus ocupaciones de carácter oficial, le obligaban a viajar a diferentes lugares del inmenso

imperio y por ello sus comentarios están fechados en las localidades en las que les pudo dar fin:

Córdoba, Sevilla o Marrakech. En cualquier caso, su obra no deja de tener profundidad y

coherencia como podemos observar, por ejemplo, en su comentario a la Meteorología, de

1172, o al acabado un año antes, el compendio sobre la generación y la corrupción vertido al

latín como De generatione et corruptione.

En este libro, Averroes, en seguimiento de Aristóteles, explica cómo la generación se origina a

partir de la temperancia, es decir, el equilibrio y armonía de los humores que ya había tratado

en su Colliget. También se produce por la mezcla y la constitución del organismo humano. En el

libro de los meteoros, indica, sobre la misma cuestión, que la constitución y la mezcla se

producen por medio de la cocción que precisa del calor para producirse. Lo «cocido» es más

perfecto que lo «crudo», en consonancia con el origen de sus respectivas condiciones: lo cocido

ha resultado de una operación producida por el calor que es, como dijimos, elemento

fundamental en la transformación de los crudo que, sin el calor, es más imperfecto.

Análogamente, la sangre arterial, dice el Colliget, es más perfecta que la venosa en tanto que

ha sido calentada o «cocida» por el calor.

EL FILÓSOFO EN SU PLENITUD

Entre julio y agosto de 1174, Averroes dio por terminado en Sevilla su compendio sobre las

sustancias naturales y, posiblemente antes de esa fecha, había acabado un estudio sobre el

Entendimiento. En septiembre de ese mismo año, está fechado su comentario medio a la

Metafísica aristotélica y en el citado año también acabó su comentario al Libro sobre el Alma.

La Metafísica como estudio del ser y el Alma como reflexión sobre una particularidad del

mismo, precisamente la que hace posible todo Entendimiento posible acerca de él. Junto a esos

dos ámbitos de conocimiento, el análisis de las nociones derivadas de la Lógica, instrumento

puesto al servicio de los procesos del Entendimiento para mejor conocerse a sí y al Ser. Como

objetos de estudio particularizados en el análisis reflexivo, los tres territorios conceptuales

están íntimamente relacionados entre sí y de ahí la dificultad en desentrañar sus rasgos

individuales para dar cuenta de ellos de una forma lo más sistemática posible.

A estas alturas de la biografía intelectual de Averroes que estamos trazando, de la que han

podido quedar cabos sueltos aquí y allá por razones de espacio, podemos observar que

Averroes hace discurrir su reflexión por varias sendas simultáneas que, a pesar de su aparente

diversidad, conducen a un mismo camino o, mejor dicho, son una misma ruta. Todo sucede en

su pensamiento como si estuviese presente de una vez, pero esa totalidad simultánea de

territorios, nociones, conceptos y formulaciones se va desgranando sucesivamente y con plena

coherencia. Es como si la Verdad filosófica, que él entendió encarnada en Aristóteles, hubiera

descendido en bloque sobre su Entendimiento y de una vez por todas, de forma análoga a la

que el Corán descendió sobre Muhammad en la «noche bendita», la noche del destino a la que

se refieren las dos primeras aleyas de la azora XLIV.

La línea sencilla como trazado único de la relación de obras escritas por el filósofo cordobés, es

el hilo conductor que nos sirve a nosotros de soporte para hablar de ello, pero en la lectura de

esos textos podemos vislumbrar otras dimensiones que sobresalen a modo de atajos por el que

nos podemos desviar y volver a regresar por el sendero principal. Para empezar, hablaremos de

su idea del Alma.

Sobre el alma

Lo importante para Aristóteles como para Averroes es que los conceptos de Alma y

Entendimiento forman parte de una misma unidad significativa. De acuerdo con el primero, el

Alma puede definirse de tres maneras: El Alma es una sustancia que es como la forma de un

Cuerpo natural que posee la vida en potencia. El Alma es lo lleva en sí el principio de su acción

(entelequia), en un Cuerpo natural que posee la vida en potencia. El Alma es aquello por lo que

vivimos, sentimos y pensamos y lo es en calidad de primer principio.

Estas tres formulaciones y las que de ellas pueden derivar, se resumen en una sola noción: la

sustancia formal es la entelequia entendida como lo que tiende por sí misma a su fin propio, de

la misma forma que el ejercicio actualizado de la Ciencia está relacionado con la existencia de la

Ciencia misma. Eso es el Alma y de ahí que se la denomine, aristotélicamente hablando,

entelequia primera que ejerce su acción en un Cuerpo natural organizado, es decir, como

organismo bien estructurado. En toda la obra de Aristóteles estas nociones aparecen

intercambiadas en su formulación.

Todas las definiciones que sobre al Alma tienen por base ese concepto, se manifiestan en el

organismo vivo en términos de funciones: vivir, sentir y pensar. En su relación con el Cuerpo,

dice Aristóteles, «es perfectamente claro que el Alma no es separable del Cuerpo o, al menos,

ciertas partes de la misma si es que por naturaleza es divisible. En efecto, la entelequia de

ciertas partes del Alma pertenece a las partes mismas del Cuerpo. Nada se opone, sin embargo,

a que ciertas partes de ella sean separables al no se entelequia de Cuerpo alguno. Por lo demás,

no queda claro todavía si el Alma es entelequia del Cuerpo como lo es el piloto del navío»[75].

En todos los casos, Aristóteles nunca puso en duda que la facultad intelectiva se incluye en toda

consideración sobre el Alma. En su libro sobre el Alma, Averroes destaca, como definición única

de la misma, una de las acepciones aristotélicas: la entelequia primera de un Cuerpo natural

orgánico, añadiendo que esta definición se dice también, de forma no exclusiva, en el caso de

las diferentes facultades del Alma ya que «decir que el Alma nutritiva que es una entelequia es

algo diferente a aplicarla, con el mismo sentido, a las almas sensitiva e imaginativa». Con ello

Averroes trata de precisar la intención de Aristóteles partiendo de cada una de estas facultades

o almas, si empleamos la terminología aristotélica. Es en el Hombre donde todas estas almas o

facultades se encuentran reunidas.

Como en su momento decíamos, Averroes estableció una jerarquía de almas en la que cada una

de ellas hace la función de materia de la que le sigue en mayor perfección. Así, la nutritiva es

materia de la sensitiva, ésta de la imaginativa y así sucesivamente. Sin embargo, el filósofo

aporta una advertencia fundamental a esta jerarquización: estas almas pueden estar o ser

separadas en el caso en que una de ellas deje de ser materia para la forma que le ofrece la que

le sigue y, por ello, es el Alma intelectiva la que puede ser separada de su materia, aunque es

solamente una parte de este Alma la que puede separarse.

Averroes no dice expresamente que el Alma intelectiva sea la forma de la imaginativa si bien

esa idea podemos deducirla del contexto y, sobre todo, define al

Alma intelectiva como

integrada por dos aspectos: el Entendimiento teórico y el Entendimiento práctico diciéndonos

que dicha distinción es necesaria en dicha facultad porque los objetos que puede aprehender

son también diferentes. Sin dejar de lado esta primera bipartición conceptual, en un intento de

aludir a quienes en el pensamiento islámico, como al-Farabi, trataron de conciliar las ideas de

Platón con las de Aristóteles, Averroes ofrece una división tripartita del Entendimiento:

material, adquirido y agente con sus funciones específicas cada uno de ellos. El Entendimiento

agente da a los inteligibles su carácter de entes eternos e incorruptibles, a la vez que estos

inteligibles son creados, contingentes pues pasan del no Ser al Ser cuando se actualizan en una

facultad.

Sobre el entendimiento

Lo que pudiéramos llamar la «Psicología» de Averroes, como lo hace Badawi en su obra[76],

podemos aprenderla en el Comentario medio alLibro del Alma de Aristóteles, de 1174, y en su

gran comentario a la misma obra escrito en 1190. Aunque, en lo que precede y en lo que sigue,

nos referimos a los datos que el filósofo cordobés aporta en su comentario medio, es inevitable

hacer referencia a lo que expone en el gran comentario fechado, como vemos, dieciséis años

después. Y ello sin descuidar su obra sobre la felicidad del Alma y otra referida a la unión del

Entendimiento abstracto con el Hombre.

Son muchas las preguntas y otras tantas sus correspondientes posibles respuestas, las que

suscitan la cuestión del Entendimiento, desde la primera de ellas que tiene que ver con su

naturaleza de potencia racional independiente, hasta la relativa a si esa potencia racional es

eterna o es incorruptible. En medio de estos dos extremos, las disquisiciones tratan de la

Naturaleza entitativa del Entendimiento, es decir, si debe ser considerado como una potencia,

como un acto, como materia o como forma, entendidas estas nociones mediante las

aclaraciones que de las mismas ofrecimos en su momento.

Lo primero de lo que tenemos experiencia en lo tocante al Entendimiento es que se trata de

una capacidad para elaborar conceptos que, según Averroes, pueden ser entendidos como

universales o como singulares. En el primer caso, estamos ante una noción o concepto general

dotado de materia puesto que existe en el Entendimiento. El singular, por su parte, es la

ubicación de ese concepto universal en una materia determinada y así se concibe algo que

pudiéramos llamar «concreto». En todos los casos, se trata de conceptos y habría que

preguntarse si el Entendimiento que lo aprehende en su ropaje de universal es diferente del

que lo hace bajo la modalidad de singular.

Queda también claro que las facultades de la Sensación y de la Imaginación toman su contenido

de una materia aunque lo trasladan al nivel de lo no material: no podríamos imaginar, por

ejemplo, la magnitud, como concepto, si no la trasladamos a una materia que le de soporte. Lo

único que hace la materia como tal, es concretar ese concepto en una individualidad: esta mesa

es más o menos grande y, por ello, esta mesa es, precisamente esta.

Por el contrario, cuando abstraemos el universal lo hacemos de forma absoluta y lo hacemos

gracias a una facultad asimismo inmaterial. Además, esta capacidad intelectual permite

relacionar unos conceptos con otros, adscribiéndoles otras cualidades universales, negando o

afirmando algo de ello. En el primer caso, estamos ante el Concepto y en el segundo ante el

Juicio cuyo encadenamiento, en Lógica, compone un armazón deductivo que es el silogismo.

Mediante él, los conceptos se enlazan en juicios (proposiciones, desde el punto de vista

gramatical) y, en su conjunto, se formaliza un razonamiento cuya clave final reside en la

conclusión.

En la escala de los seres vivos, los animales poseen Sensación e Imaginación, de acuerdo con

Aristóteles y Averroes. El Hombre posee, además, Razón, Entendimiento o Inteligencia y con

ello es capaz de encaminar sus actos hacia dos dominios: el de la vida práctica y el de la vida

puramente teórica. Teniendo en cuenta, también, que los seres vivos, aristotélicamente

hablando, persiguen su propia perfección y siendo así que el Ser humano posee una capacidad

o potencia superior a todos los demás organismos vivos, es lógico deducir que esa capacidad se

le ha otorgado para la consecución del más noble de los fines: el del pensar y razonar.

Por ello es por lo que Averroes nos habla, lo hemos visto, de Razón práctica y de Razón teórica,

como dos modalidades de una misma potencia. Con la primera, puede el Hombre vivir en

sociedad y, para Averroes como jurista, puede vivir en una sociedad estructurada por medio de

la ley positiva. En gran medida, esa capacidad o Entendimiento práctico es al que se refiere

Aristóteles en su Etica a Nicómaco que, como veremos también comentó Averroes.

Por medio de la facultad o Entendimiento teórico, el Hombre accede a las alturas de la

contemplación intelectual sin olvidarnos, nosotros, de la clasificación de los tres tipos de

entendimientos humanos a los que hace referencia Averroes y de los que también hemos

hablado. Eso quiere decir que si, por una parte, todos los hombres gozan del Entendimiento

práctico, pues de otra forma no podrían vivir en sociedad y bajo el imperio de las leyes, por

otra, no todos poseen el teórico que, según el filósofo, en seguimiento de su maestro, es una

facultad casi divina cuyo goce, como manifestó Avempace, está reservado al que sabe aislarse

de la sociedad y mantenerse en el régimen del solitario.

Tras haber analizado prolijamente estas cuestiones, el Comentario medio sobre el libro De

Anima aristotélico, Averroes pasa a considerar los productos del Entendimiento en su aspecto

teórico, es decir, los inteligibles. Y sobre ellos, el análisis se extiende en consideraciones que

tiene que ver con su Naturaleza de únicos o múltiples, si están acto o comparten rasgos

materiales y si son corruptibles o eternos. A este respecto, refiriéndonos a este último rasgo, el

de la eternidad, Averroes nos indica que el Entendimiento y sus capacidades parecen, con

notable evidencia, aumentar con la edad del ser humano, mientras que las de los

entendimientos sensible e imaginativo disminuyen con ella. Sabido es que, en las sociedades

tradicionales, los ancianos son respetados, no por su fuerza física sino por su sabiduría.

En estas apreciaciones, otros matices quedan claros para Averroes. Por ejemplo, en el proceso

de adquisición de los inteligibles, es decir, las nociones abstractas y universales, se parte

siempre de la Sensación de entes particulares, esa suma de sensaciones forma la Memoria y la

Imaginación predispone, finalmente, a todo ese conjunto, para ser capaz de recibir el impulso

abstractivo y forjar el Concepto. Ahora bien, se pregunta Averroes: ¿Quién carece de uno de los

sentidos corporales, puede ser capaz de componer un concepto abstracto? Este sería el caso de

los ciegos que, en base al proceso indicado, nunca podrían tener el concepto de luz o, en el

caso del concepto de elefante que imposible de ser aprehendido por los habitantes de al-

Andalus que nunca vieron ninguno[77].

En definitiva, que para la formación del concepto universal se precisa de una serie temporal de

actos precisos que empiezan con los de la Sensación y siguen con la actuación de la Imaginación

y la Memoria. Esta introducción del ingrediente tiempo en el proceso cognoscitivo daría como

resultado, dice Averroes, un cambio sucesivo en la naturaleza esencial del mismo, una

contingencia que hace peligrar la universalidad que se le pide y, por ende, una corruptibilidad y

una multiplicidad poco acorde con esa naturaleza atemporal que reclamamos de todo concepto

universal.

Esos conceptos, esos inteligibles, ma'qulát en árabe, si se han producido a partir de una

Sensación, como así ha sido, dependen en su origen de objetos que están fuera del Alma pero

que una vez producidos, no estás fuera de ella, están en nuestra mente como objetos

diferenciados pero inmateriales. A este respecto, hay que recordar lo que Averroes daba como

solución a la cuestión de los universales de la que hablamos en páginas atrás. A nosotros nos

interesa retener la idea, como indica Averroes, de que si esos inteligibles cambian, son

múltiples y se acercan a lo material, son corruptibles porque son materiales o viceversa. En este

caso, la argumentación del filósofo puede ser alambicada en lo

que sigue, pero no deja se

constituir un modelo de análisis racional que hay que tener en cuenta, además de admirar.

Si los inteligibles son como una materia, nos dice el filósofo, deben participar, de algún modo,

de algo que los componga, como entes que son, en calidad de forma pues resulta evidente,

por todo lo que decíamos en páginas anteriores, que ni para él ni para Aristóteles, puede existir

un ente que no esté compuesto de materia y forma. Ambos principios no pueden existir

separadamente, decíamos, no hay forma sin materia ni viceversa. Ahorramos al lector la

completa aportación textual de la argumentación que nos ofrece Averroes al respecto que

procede, a modo de ejemplo, por la siguiente formulación en la que, una vez más, el filósofo

argumenta con la finura de un jurista avezado:

L o que es como la forma de esos inteligibles, debe ser algo que no sea engendrado ni

corruptible, como lo sería su indisoluble componente material. Esto se puede demostrar por

medio de tres postulados. El primero, diría que toda forma inteligible es o material o no

material. El segundo está relacionado con el hecho de que toda forma material se produce en

acto cuando es aprehendida, sino lo estaría solamente en potencia. En el tercer caso, si

consideramos a la forma como no material, entonces debemos preguntarnos si tiene actividad

intelectual o si no la tiene. Combinando estas premisas, resultan

las siguientes: «Toda forma

puede ser inteligible y si se convierte en Concepto, resulta ser material. Toda forma es, en si

misma, Intelecto. Si no se realiza como Concepto, no es material

[78]

.

Nos estamos acercando, por medio de estas deducciones de alto contenido lógico, a la cuestión

de la eternidad de los inteligibles y la indagación sobre ello, tras los razonamientos pertinentes,

toma como punto de partida la constatación de que, en ellos, hay un aspecto corruptible y otro

eterno. Desde ella, razonamos con Averroes en lo que sigue.

Aquellos que dicen que los inteligibles existen en acto eternamente, afirman que cuando

hablan de su aspecto o contenido material lo hacen de forma metafórica ya que, hablando con

propiedad, la materia es de suyo algo que tiene que ver con lo es engendrado y es corruptible.

Por tanto, podría considerarse esta disposición como contingente mientras que los inteligibles

que ella recibe son eternos. Dice Averroes que fue Temistio, junto con otros comentaristas de

la obra de Aristóteles, quien pensó en la facultad denominada Entendimiento material como si

fuera eterna y los inteligibles que ella produce son, por el contrario, corruptibles y engendrados

por su contacto con las formas imaginativas.

Otros, dice el pensador cordobés, como Avicena, se contradicen a sí mismos sin darse cuenta.

Dicen que estos inteligibles son engendrados pero también eternos y que su materia es

también eterna y «yo no se qué decir ante esta contradicción. Lo que fue en potencia y luego

pasó a ser acto es algo necesariamente engendrado, a menos de entender por potencia, en

este caso, que los inteligibles están escondidos en nosotros por causa de la humedad y, por

ello, impedidos de que se les perciba por nuestra parte y no en el sentido en que, por su propia

esencia, son inexistentes (…). Y yo afirmo preguntándome si en esta materia en la que se

encuentra la disposición de recibir los inteligibles es algo en acto o no lo es. Necesariamente,

debemos responder con una afirmación, pues la posibilidad, la disposición engendrada tiene

necesidad de un sustrato, como se prueba en el primer libro de la Física de Aristóteles. Si es

algo esta materia, lo es necesariamente en acto, pues el sustrato que carece en absoluto de

acto es la materia prima y no podemos suponer que la misma sea el receptáculo de estos

inteligibles»[79].

Una alusión a Avempace, que a juicio de Averroes, habló del Intelecto material en su obra, le

permite reconducir el problema por otros derroteros y, tomando de nuevo como apoyo el

pensamiento del filósofo zaragozano, nos dice:

Según Avempace, los hombres son de dos clases: elegidos (felices) y vulgo. (…) Para los últimos,

un mismo inteligible sería múltiple, numéricamente proporcional

al número de esta clase de

hombres, como consecuencia de la necesidad de la conexión de las formas espirituales

múltiples. En cuanto a los dichosos, que se encuentran en la cima de su perfección, (…) hay un

solo inteligible para cada uno de ellos (…) pero esto nos llevaría a concluir que existen una

infinita serie de inteligibles, es decir, uno por cada bienaventurado (…).

Como el Hombre es capaz de lograr la perfección, dice Avempace que los inteligibles son de

varias clases: la primera es la del vulgo y éste posee inteligibles prácticos, engendrados y

corruptibles. La segunda es la de los inteligibles teóricos que, a su vez, poseen rangos diversos

entre los que se encuentran los inteligibles matemáticos. Pero éstos son imperfectos puesto

que se apoyan en ejemplos que los manifiestan, y lo mismo cabría decir de los inteligibles de la

Ciencia Física (…)

[80]

.

Averroes completa las formulaciones de Avempace preguntándose si los inteligibles cuyos

objetos no son materiales y de los que se ocupa la Metafísica, son eternos. En ella,

contemplamos a los inteligibles de este tipo como teniendo una existencia más noble que la de

los inteligibles cuyos objetos son materiales. A continuación, traslada la indagación a la

conexión del Hombre con el Entendimiento agente separado y se pregunta si dicho contacto se

produce por una perfección natural o de orden más allá de lo natural. Si se trata de una

perfección de este último rango, divina como dijeron otros filósofos, habría que preguntarse,

dice Averroes, por aquello que hace que tal perfección exista en un Ser que no es perfecto,

como es el caso del Hombre.

La respuesta del filósofo a todas estas preguntas, tras apuntar que esta perfección bien podría

no ser natural y que, en este caso, habría que remitirse a otro horizonte interpretativo, es la

siguiente:

Si observamos la situación del Hombre en esta conexión, parece que la misma es una de las

maravillas de la Naturaleza y que su ser está compuesto de algo eterno y de algo corruptible en

su misma esencia, a la manera en que existen intermedios entre géneros. Por ejemplo, el

intermedio entre el vegetal y el animal y entre éste y el Hombre, este género de ser tendría que

ser diferente al Ser que le es propio al Hombre en tanto que Hombre. En el caso del ser

humano, todo sucedería como si las facultades de su Alma sufrieran una transmutación, como

si tuviera lugar una suspensión de los actos naturales y como si las almas de los hombres que

alcanzan tal estado de unión hubieran sido arrobadas por obra de un don divino.

E sta clase de unión es a la que aspiran los sufíes pero es evidente

que no lo han conseguido

nunca puesto que para llegar a él deben conocer las ciencias teoréticas

[81]

.

Manifestando Averroes en esta última afirmación su rechazo al pensamiento sufí cuyos matices

y modalidades se plasmarán más adelante, cuando él mismo hable con un incipiente miembro

de esta rama de la espiritualidad islámica, Ibn `Arabi, el pensador cordobés retoma la

argumentación desde los presupuestos racionales aristotélicos. A este respecto, nos dice que,

puesto que los logros de los sufíes, en lo tocante a la unión de la que venimos hablando, se

remiten a una percepción de algo semejante a la unión de tres facultades tal como se explica en

la obra aristotélica De Sensu et Sensato de la que Averroes hizo un comentario en 1170 y el

parecido consiste en que:

Hay una suspensión de los sentidos y un rechazo de las demás facultades del Alma siendo así,

por otra parte, que se manifestara esta situación como una perfección divina del Hombre. Para

éste, la perfección natural consiste en que ha adquirido las condiciones que se enumeran en el

libro (de Aristóteles) sobre la demostración. Por ello se habla de perfección humana y

perfección divina por convención, teniendo muy en cuenta que la capacidad para lograr esta

última no conlleva nada material, ni múltiple ni individual. A causa de la idea de que pudiera

existir tal capacidad, los antiguos (los filósofos griegos en general) pensaron que tal vez la

misma nacía con el nacimiento del Hombre y que fue disimulada por la humedad. La diferencia

entre ambas capacidades es que la natural, si de hecho existe, coexiste con algo que antes no

existía, mientras que la más capacidad más noble, si existe de hecho, vendría como algo que

viene a completar un vacío. Por esta relación es por la que en Entendimiento agente se

denomina Entendimiento adquirido

[82]

.

En el gran comentario sobre el Alma que Averroes redactará años más tarde, esta cuestión

quedará algo más perfilada, como veremos en su momento y, en el mismo, también concretará

lo referido a la inmortalidad de este Entendimiento cuyas aportaciones habrá que relacionar

con las enunciadas en su epístola sobre la unión del Entendimiento abstracto con el Hombre,

de 1174, en el que no nos hemos detenido es este epígrafe, considerando que sus

argumentaciones deben ser expuestas junto con las del comentario sobre el Alma citado.

Sobre la ética

En 1175, Averroes siguió escribiendo acerca los inteligibles y, datados en ese año, nos constan

dos compendios, uno sobre la Retórica, fechado en 26 de julio y otro sobre la Poética, de

diciembre de ese mismo año, ambos de ascendencia aristotélica.

Aparentemente, la reflexión del filósofo se vierte ahora en consideraciones que atañen a la

subjetividad humana, a su actividad moral y a sus deberes como ente social que, además, es

parte de un sistema ideológico que, como el almohade, incide en aspectos relativos a la

interioridad de las conciencias. Aunque el imperio sigue manifestando su fortaleza política y

económica.

Por esas mismas fechas, se están configurando las nacionalidades en los reinos cristianos,

siendo Alfonso VIII de Castilla (1162-1196) el monarca que expandirá los límites del cristianismo

peninsular y que representará la amenaza más directa para los almohades en al-Andalus. En

1177, Alfonso VIII tomó Cuenca y ocupó toda la cuenca del río Guadiana hasta la actual frontera

portuguesa, así como la cuenca alta del río Júcar.

Por otra parte, desde finales del siglo anterior se vivía un espíritu de cruzada en casi toda la

actual Europa y se identificó la lucha contra los musulmanes españoles con la cruzada en

Oriente proclamada por el concilio de Letrán en 1123. La más importante de estas cruzadas

peninsulares coincidió con la segunda en Oriente, en 1147, de forma que un numeroso grupo

de cruzados entró en la península y ocupó Almería y Lisboa. En el asedio de estas ciudades,

participaron muchos genoveses e ingleses que, junto con los ejércitos cristianos peninsulares,

tomaron la ciudad de Almería en ese año, aunque ésta regresó a dominio musulmán diez años

después.

Con fecha de cuatro de mayo de 1177, Averroes finalizó su compendio de la Ëtica a Nicómaco

de Aristóteles y con ello accedemos a este dominio relacionado con la Filosofía práctica que,

para el estagirita, se plasman en conclusiones de orden práctico derivadas de su Teoría

metafísica y cosmológica. La Ética aristotélica se concentra en sus Ética a Eudemo, Ética a

Nicómaco, y la Magna Moral. Además, en parte de su Retórica y en un breve tratado sobre

Las virtudes y los vicios. Los títulos de las dos primeras de las obras citadas remiten, el primero

a Eudemo, gran amigo de Aristóteles y a Nicómaco, su hijo habido con su segunda mujer,

Herpyllis.

En el pensamiento de Aristóteles se evidencia una estrecha e íntima relación entre el Ser y el

bien: a la multiplicidad de seres le corresponden muchos bienes particulares distribuidos por

analogía. A cada ser le corresponde su propio bien que es la consecución de lograr su propia

perfección. Todos los seres, compuestos de acto y potencia, de forma y materia, están

destinados por naturaleza a la consecución del grado de perfección que les corresponde en la

escala de los seres y ese grado depende de sus respectivos

principios contenidos en la forma.

A diferencia de Platón, para quien el Bien es una idea inmutable y eterna, Aristóteles propone

bienes particulares para cada uno de los grados de ser: el de las sustancias celestes, de el los

hombres y el de los demás organismos vivos e inertes: animales, vegetales y minerales.

El relativismo con que Aristóteles aborda las nociones éticas, lo determina a la investigación de

cuáles son el bien, la perfección y la felicidad que corresponden al Hombre para sintonizar con

ellos la orientación práctica de su conducta y, a este respecto, el filósofo griego deja claro que

el bien propio de cada ser en general, y del Hombre en particular, está determinado por las

posibilidades de su naturaleza. Fuera de este principio, como dice en su Ética a Nicómaco,

«podemos desear hasta cosas imposibles como, por ejemplo, la inmortalidad».

Por su propia naturaleza, según Aristóteles, todas las acciones humanas se orientan hacia la

consecución de algún bien y de ese logro depende el placer y la felicidad: «Todo Arte, todo

método, así como toda elección, parecen apetecer algún bien. Por ello, los antiguos definieron

el bien como aquello que apetecen todas las cosas»[83].

En general, Averroes sigue las líneas esbozadas en estos planteamientos aunque su momento

histórico y social es totalmente diferente al de Aristóteles y, por ello, en su comentario a la

Ética del primer maestro, incide en aspectos que tienen que ver

con la consecución del bien

más alto en el seno de una ciudad, es decir, en La Ciudad Ideal almohade tal como él la concibe

y sobre lo que ya hemos hablado en su momento.

Evidentemente, la Ética y la Política, en su visión del mundo, como en la que del mismo tuvo

Aristóteles, son dos ámbitos conceptuales estrechamente relacionados, siendo a sí que la

primera constituye el aspecto teórico de la Política real y la segunda, el relativo a la práctica o

gobierno de la polis, la ciudad. De ahí que la Ética venga a ser una preparación, una

propedéutica de la Política y este es el matiz fundamental que cabe observar en la obra de

Averroes y que se ejemplifica en la alusión que él mismo hace sobre la Medicina cuando habla

de que en la misma, son tan importantes sus aportaciones teóricas como las prácticas y, ambas,

están indisolublemente unidas.

Para Averroes, el aspecto teórico de la Política implica la consideración de un saber dirigido a la

consecución de la felicidad del ciudadano y, aunque en su visión general de la realidad, la

felicidad más auténtica y más noble es la derivada de los logros del Entendimiento, como

hemos visto, en su comentario ético prefiere mostrar el tipo de felicidad asequible al mayor

número de personas. Esta dedicación a la exposición de los aspectos prácticos de una moral

entendida como moral del ciudadano así como del gobernante, tiene relación directa, por otra

parte, con su clasificación de las capacidades de los entendimientos de los elegidos y del vulgo

como hemos expuesto anteriormente.

En la obra de Aristóteles, hay una señalada mención de la justicia como fundamento de todo

acto moral y, a la vez, como marco en el que esta moral debe cumplir sus fines. Si la Ética hace

referencia directa a las virtudes, la más alta de ella, para el estagirita, es la justicia que es la que

introduce la armonía en el Cuerpo social y asigna a cada uno de los elementos que lo forman el

lugar que, por naturaleza, le corresponde.

La justicia es, pues, el fundamento del orden de todo el cosmos y, evidentemente, del mundo

de los hombres de tal manera que todas las actividades de éste deberían estar dirigidas a la

consecución de esa noble virtud: «una sola justicia contiene todas las virtudes», dice el filósofo

griego en el capítulo V de su Ética a Nicómaco. Sin embargo, sigue diciendo, una consideración

aislada de esta virtud no tendría sentido alguno y, por ello, es preciso que la misma se refiera a

la justicia propia del Hombre como ser social, es decir, a lo que podríamos denominar justicia

política, civil o social como traducción del término aristotélico politicón díkaion.

La justicia, en su vertiente práctica, remite directamente a la ley y ésta, desde otro punto de

vista, puede ser considerada como natural o como positiva. Aristóteles dice al respecto que

«una parte del Derecho político es de origen natural y la otra se

apoya en la ley. Es de origen

natural lo que, en todos los lugares, tiene el mismo efecto y no depende de nuestras diversas

opiniones; en cuanto a lo que se apoya en la ley, poco importa que sus orígenes hayan sido

tales o cuales. Lo que importa es que, una vez establecidas las leyes, se compruebe su

naturaleza, como cuando se trata de pagar el rescate de una mina por un esclavo o un cautivo,

o bien de sacrificar a Zeus una cabra y no dos ovejas. Hay que añadir a esto lo que la ley

prescribe para todos los casos particulares, por ejemplo, sacrificar a Brasidas y todo lo que

viene prescrito por varios decretos (…)[84].

Averroes participa de estas apreciaciones e incluso llega a aceptar que Aristóteles proponga el

sacrificio como parte del aspecto convencional de la justicia, si bien está muy lejos de

considerar que la ley natural tenga algo que ver con la justicia de los dioses como

implícitamente asevera el texto aristotélico.

Lo que al filósofo cordobés interesa es la visión general que de la ley le ofrece el filósofo griego

y, a partir de ella, aplicar lo que sus generalidades dan de si como capaces de ser entendidas y

puestas en práctica en la sociedad de su tiempo que, en este caso, es la sociedad almohade. Las

correcciones que hace sobre el texto aristotélico a este respecto, sobre todo las relativas al

fundamento religioso del mismo, sin embargo, las realiza eludiendo que lo realice como

rechazo a una idea de Aristóteles.

Así, cuando Aristóteles habla de la justicia como algo fundamentalmente humano en

comparación a los dioses para los que esa idea humana de justicia les es ajena, Averroes sitúa la

cuestión en la perspectiva de un creyente para el que la justicia divina, cuyo destino es la

conducta de los Hombre, permanece en un grado cuyos fundamentos legales y legislativos no

son incumbencia directa del Hombre. En el Corán se encuentran explícitamente señalados los

alcances y límites de esa justicia. Por una parte, Al-lah es el Supremo legislador que legisla con

equidad y lo hace por medio de decretos relativos a variados aspectos de a comunidad: reparto

de herencias, trato al huérfano y las viudas, penas a los ladrones, a los adúlteros y toda una

serie de disposiciones directamente reveladas y que, como tales, constan en las azoras

coránicas correspondientes. Como norma general de todas ellas, lo que el Legislador especifica

en la aleya 8 de la azora 5: «¡Creyentes! ¡Sed íntegros ante Al-lah cuando depongáis con

equidad¡¡Que el odio a un pueblo no os incite a obrar injustamente! ¡Sed justos! Esto es lo más

próximo al temor de Al-lah».

En el Tratado decisivo fechado en 1179 y del que hablaremos más extensamente más

adelante, Averroes intenta que sus contemporáneos comprendan, como él mismo lo hacía, la

visión del mundo de los pensadores griegos con la advertencia de

que la cosmovisión griega es

totalmente diferente de la islámica, por lo que las afirmaciones de carácter dogmático o

religioso de la primera no tienen cabida alguna en la segunda. Por ello, el apoyo que le brinda la

Ética aristotélica debe entenderse, en la obra del filósofo cordobés, en su aspecto teórico y

fundante de los conceptos políticos que se plasman en su propia sociedad. Una sociedad que,

por otra parte, encuentra los medios de su propia perfección Ética en el contexto de una

política justa que debe ser analizada en el terreno de la Ética práctica. Averroes se entregará a

este estudio en su comentario a la República platónica, como veremos más adelante.

LA ETERNIDAD DEL MUNDO

E l contenido de la reflexión de los pensadores del siglo XII, tanto en Occidente como en el

mundo islámico, está determinado, en gran medida, por un fondo teológico que nutre y

encauza tanto sus dedicaciones intelectuales como sus aspiraciones espirituales. En Occidente

son los pertenecientes a las órdenes religiosas, agustinos, dominicos y franciscanos en especial,

quienes acceden al amplísimo horizonte de la especulación filosófica que, a partir de ese siglo,

se incrementará en profundidad y anchura gracias a la aportación de las traducciones como en

su momento dijimos. En el Islam, la corriente racionalista y todas las demás que de ella se

distinguen en temas y puntos de vista, nació al impulso de una

necesidad perentoria por

dilucidar el contenido del texto revelado, como también hablamos en su lugar.

Con Averroes, el pensamiento islámico parece llegar a la consecución global de todos esos

afanes teóricos. Si de la historia del pensamiento islámico ubicásemos al filósofo cordobés en la

cima de la representatividad de un cierto tipo de racionalismo, haciéndolo paradigma de una

estrecha consideración parcial en lo referido al empleo de la Razón, el Entendimiento de su

obra quedaría notablemente reducido. Sin embargo, si contemplamos dicha obra como

reflexión de lo que Kant especificaría en sus tres ideas: Dios, Alma y mundo, nos acercarnos a

una comprensión más adecuada de lo que realmente Averroes pensó y escribió.

Todo ello nos lleva a considerar su obra como un texto en el que toda una etapa del

pensamiento islámico puede entenderse sin necesidad de acudir a la reconstrucción de las

ideas filosóficas previas a esa misma etapa, sino que ellas están presentes y se hacen actuales

en el seno de ese mismo texto que compendia y resume, prologa e introduce una cosmovisión

de carácter universal.

La Filosofía de Averroes, que nace de una subjetividad personal es, por la universalidad citada,

deudora de otras subjetividades que fueron personales en su momento: la aristotélica y la de

sus comentadores, por una parte, y la de los grandes pensadores

musulmanes orientales y occidentales anteriores a él. Esta síntesis integradora permite a Averroes el ascenso especulativo desde los hechos concretos y particulares, hasta las cimas de la Teoría y, por ello, la arquitectura de su pensamiento logra equilibrar los privilegios de cada esfera de conocimiento, teológico, psicológico y cosmológico, enlazándolos en una reflexión global cuyos extremos son el Hombre y su Creador.

Casi todos los filósofos del mundo árabe e islámico, Averroes incluido, parecieron presentir que los griegos habían filosofado a partir de la exterioridad del mundo y que ellos venían a integrar en ese análisis, el producto intelectual de la subjetividad que favorecía el apego al Texto revelado. Es evidente que, de dicha aspiración, se suscitasen dilemas y aporías que en un principio no se manifestaron siendo una de ellas la relativa a la eternidad del mundo. Esta cuestión, que ya había levantado las suspicacias y temores de Averroes cuando el califa almohade la trajo a colación, no dejó de tener presencia constante en su pensamiento y, a medida que su situación en la corte se fue haciendo más sólida, trató de abordarla en una u otra de sus obras.

Sobre la sustancia del cielo

Fechado en 1178 por medio de alusiones y deducciones cronológicas y textuales, Averroes

escribió un breve tratado, del que no existe manuscrito árabe conocido, en el que nos habla de

la eternidad o contingencia de las esferas, es decir, del mundo en su totalidad. El título árabe,

reconstruido en dicha lengua, rezaría como Maqála fi chauhar al-falak. Su título latino, con el

que se conoce dicha obra de forma más general esSermo de Substantia Orbis y los datos

deducibles de su realización nos indican que, por ese tiempo, Averroes residía en Marrakech.

Esta obra gozó de numerosos comentarios siendo el más antiguo conocido el de Álvaro de

Toledo fechado en los últimos años del siglo XIII. También fue comentado por los pensadores

judíos, como Levi ben Gerson (m. 1344), Moisés de Narbona (m. 1349). De los siglos XV y XVI,

nos constan comentarios de los representantes del denominado averroísmo latino.

Cabe preguntarse por la popularidad de este libro entre los filósofos judíos y los del Occidente

latino y a ello nos responde un reputado estudioso de la historia de las ideas cosmológicas: «El

Sermo de Substantia Orbis es un hermoso libro y, por ello, la admiración que le profesó la

escolástica latina es del todo comprensible. Por la coherencia de su pensamiento, el orden de

las deducciones y la claridad y concisión de sus formulaciones, Averroes rivaliza con Aristóteles.

Su Teoría se deduce de la manera más lógica y más armoniosa de la expuesta en la Metafísica.

Por otra parte, su autor no ha tenido otra intención que la de aclarar y completar lo expuesto

por su maestro y así lo declara al final del primer capítulo de su libro: hemos tratado de explicar

en este discurso, cuál es la sustancia del Cielo y lo que en él hemos dicho está conforme con lo

que Aristóteles ha demostrado en sus obras y con los resultados que en ellas se plasman»[85].

En De Substantia Orbis, Averroes desmonta la estructura que habían forjado al-Farabi y

Avicena sobre los cuerpos celestes y sus motores y, a la vez, completa los aspectos que

Aristóteles había expuesto de forma muy sucinta puesto que se ocupó en mayor medida del

tratamiento de los seres sublunares, corruptibles y generados. En su obra, Averroes procede

por medio de una sistematización lógica que arranca de la consideración de la materia prima

aristotélica.

Según Aristóteles, la noción de materia, como pura potencia en el orden físico, designa a un

sustrato eterno y universal de donde proceden todos los cuerpos. A esta noción añade la de

forma inmanente a esa materia que tiene realidad positiva aunque nunca pueda existir por sí

sola, sino unida a su co-principio sustancial que es el de la forma cuya función es determinar y

actualizar a la materia.

La materia primera está en el ínfimo grado de la escala de la realidad. Esa prote híle, no siendo

algo determinado en acto, está en potencia para serlo todo: «Nosotros decimos que hay una

materia de los cuerpos sensibles, pero nunca separada, que no

existe nunca sin alguna de las

formas contrarias, de la cual proceden los llamados elementos»[86].

Esa materia, incognoscible por si misma, no perceptible por los sentidos, existe y se concibe por

analogía con los cambios que se producen en el orden de la materia sensible, la materia

segunda. De la misma forma que de un bloque de mármol un escultor puede sacar una multitud

de cosas distintas, debajo de todas las transformaciones sustanciales del mundo físico, debe

haber también un sujeto común que, sin ser algo determinado, está en potencia para recibir las

formas más variadas por obra de la causa eficiente.

Entendida así, esa materia primera tiene, según Aristóteles, las siguientes propiedades: es

inteligible, pues puede percibirse por el Entendimiento; es incorruptible, pues de ella sale todo

y en ella se resuelve todo; es ilimitada e indefinida y es, también, común e idéntica a todas las

sustancias corpóreas del mundo terrestre así como sujeto primero y último de todas las

generaciones y corrupciones sustanciales de ese mundo.

El pensamiento neoplatónico, como dijimos en su momento, esta materia primera o materia

prima aristotélica es la nada, el no ser. Por tanto, no cabe especular acerca de su Naturaleza

porque no existe. En el pensamiento islámico, al-Farabi, como también Avicena, aluden a una

materia prima común a todos los elementos. El primero dice que los cuerpos celestes poseen,

junto con los cuatro elementos, una propiedad común: están compuestos de materia y forma.

Sin embargo, «la materia de las esferas y de los cuerpos celestes es diferente de la materia de

los cuatro elementos y de las cosas corruptibles. Por su parte, las formas de los cuerpos

celestes, posee diferentes clases de forma respecto a la de los demás cuerpos, aunque todos

participan de la corporeidad y, por ello, de las tres dimensiones que están en todos los

cuerpos»[87].

Ya en su Comentario medio a la Metafísica Aristotélica, Averroes criticó estas nociones sobre la

materia prima y, específicamente contra Avicena aduce, en De Substantia Orbis, que la materia

primera no tiene dimensiones: «Avicena supone que la disposición de las tres dimensiones

indeterminadas son determinadas. Por ello, supone que en la materia primera debería haber

necesariamente una primera forma antes de que las dimensiones formen parte de ella»[88].

Los cuerpos celestes y las esferas que los contienen, no están compuestos de una materia

divisible en potencia y de una forma que le otorga dimensiones determinadas. El Cuerpo

celeste no está, como el terrestre, sometido a generación y corrupción y, por tanto, a nada que

tenga relación con el compuesto de materia y de forma. Es un ente simple, sin posibilidad de

división en acto. Dice Averroes al respecto: «En un Cuerpo sublunar, la materia es algo cuya

existencia está en potencia y la forma no existe independientemente de la materia. En Uno

celeste, por el contrario, la materia no es algo que exista en potencia. Es el soporte, el sujeto de

la forma, pero no como potencialidad sino como actualidad. La forma, en este caso, existe

independientemente de la materia y, por tanto, no tiene como función hacer pasar al acto a su

materia correspondiente. Hablamos de cuerpos cuando nos referimos a los celestes y a los

sublunares, pero ello es solamente por convención ligüística. Las naturalezas de unos y otros

son esencialmente distintas»[89].

El cielo, por su parte, es un Ser vivo compuesto de varios orbes y cada uno de ellos tiene su

propio Entendimiento o Inteligencia que es, precisamente, su forma, del mismo modo que el

Alma racional es la forma del Hombre. Por ello, el movimiento del cielo es infinito en lo tocante

a la duración y a la cantidad o, como diríamos con nociones de la Física moderna,

uniformemente.

Ese movimiento está producido por dos motores celestes: uno, con materia local y ligada al

Cuerpo del cielo porque así es capaz de sentir en sí mismo el amor/deseo de la esfera suprema

y ese eros, como dijimos en su momento, es la fuerza motora. El otro motor, es el objeto de

deseo de los motores que están por debajo de él. Es un Entendimiento puro, sin atisbo alguno

de materia, inmóvil y fundamento de la eternidad del movimiento

universal. De todas formas,

en De Substantia Orbis, Averroes no alude con precisión a la manera en que habría que atribuir

una Inteligencia a cada esfera y al modo en que todo el conjunto de las mismas está sometido

al primer motor inmóvil. En su momento, en el gran comentario a la Metafísica de Aristóteles,

dará más precisiones al respecto, como veremos.

La pluralidad de motores se unifica en su común deseo de unión con el primero de ellos debajo

del cual se jerarquizan los cuerpos celestes que son distintos de las esferas aunque en ellas

residen. De esta manera el Cuerpo celeste, el planeta, kaukab, a la vez que goza de su propia

subsistencia como tal, participa de la relativa a su esfera, falak. Las esferas son, contadas de

arriba abajo, ocho: la de las estrellas fijas, las de Saturno, Júpiter y Marte que son los planetas

superiores; las del Sol, Venus, Mercurio y la Luna.

A todas ellas, Ptolomeo, fuente astronómica de Aristóteles, como sabemos, añadió una novena

en la que no existirían ni astros ni estrellas y esta opinión, que sufrió el rechazo de otros

astrónomos posteriores, también es objeto de crítica por parte de Averroes que en su

comentario medio a la Metafísica ya afirmaba: «En mi opinión, no me parece verosímil la

existencia de una novena esfera sin astros. La esfera existe para un Cuerpo y por ellos hay

tantos como esferas, siendo ésta la parte más noble de la unión y Aristóteles lo dice

claramente. La esfera que mueve el movimiento más vasto, es la más noble de las esferas. Así

que de la misma forma que negamos que haya esferas sin cuerpos celestes, digo que la

existencia de una esfera sin ellos es imposible»[90].

Después de haber tratado de las características de los motores de las esferas, Averroes pasa a

considerar la Naturaleza sustancial de los mismos. Para ello, recurre a las explicaciones

plasmadas en la reflexión sobre el Alma y sus capacidades. En este caso, dice, ya se ha

mostrado que las formas tienen dos tipos de existencia: una sensible o muy cerca de o sensible

en tanto que están en la materia y otra inteligible en tanto que han sido despojadas de ella. Por

ello, si los principios motores tienen maneras de ser que los alejan de la materia, se trata de

inteligencias separadas puesto que las formas, en tanto que formas, no tienen una tercera

manera de existir.

En el caso de que estos motores sean inteligencias, hay que determinar cómo mueven a los

cuerpos celestes y sobre ello, ya hemos aludido a la tendencia amorosa cuya imagen se

encuentra en la atracción que el amante siente por el objeto de su amor. Si este es el caso de

los cuerpos celestes, entonces queda probado que poseen Entendimiento puesto que son

capaces de concebir tal deseo y, más específicamente, de un deseo racional en tanto que son

inteligencias sin materia.

De nuevo, Avicena es blanco de la crítica de Averroes a este respecto: si es verdad lo que dice

Avicena, es decir, que los cuerpos celestes imaginan las posiciones que ocupan, su movimiento

no podría ser único ni uniforme a causa de la continua sucesión de cosas imaginadas. Muy de

otra forma, opina el filósofo cordobés, debe concebirse el movimiento citado: cuando los

motores entienden, por su misma naturaleza, la Naturaleza de su deseo que les es esencial,

tienden por esa misma naturaleza a la perfección que les atrae y, sin Imaginación ni materia,

esa intelección produce una atracción como siendo el mejor de sus estados posibles.

Por otra parte, los motores no son solamente motores de los cuerpos celestes, sino que dan las

formas a esos cuerpos que los hacen ser lo que son. Es decir, que estos principios motores son

para los cuerpos celestes que mueven como su forma, su agente o su fin, y esos principios, para

Averroes, son sustancias y entes vivos en fiel seguimiento de lo que Aristóteles aduce en los

capítulos 8 y 9 del libro XII de su Metafísica.

Sobre la eternidad del mundo

Averroes, en variadas ocasiones a lo largo de su obra volvió a manifestar aquella desazón

intelectual y anímica que le produjo la pregunta del sultán almohade: «¿Qué opinan los

filósofos del Cielo? ¿Es una sustancia eterna, o tuvo un comienzo?». La mencionada pregunta,

que en este caso se manifiesta por medio de un rodeo: «lo que

piensan los filósofos», como si

el preguntado no fuera uno de ellos a sabiendas de que el emir de los creyentes tenía fiable

noticia de que Averroes era uno de ellos.

Una respuesta fundada en los datos del Texto revelado y en los del hadíz, implica un

prolongado esfuerzo y una satisfacción para el creyente: la constatación definitiva de que el

Creador ha «creado los cielos y la tierra con un fin» (11, 3). Una respuesta basada en las

enseñanzas de Aristóteles remite a la existencia del primer motor inmóvil de su Física o al acto

puro de su Metafísica y, en ningún caso, es creador del Mundo. Es causa final del mismo por

atracción amorosa. El dios aristotélico no conoce el Mundo pero es conocido por la Inteligencia

del primer motor celeste que, en ese conocimiento, siente la atracción irresistible que da lugar

al movimiento circular universal.

Averroes, al pensar el la solución del dilema, tiene a su disposición explicaciones varias

emanadas de los teólogos del Islam, los mutakal-limún, por una parte, y de los filósofos

helenizantes, por otra, sin contar con las apreciaciones de los espirituales que seguían la vía

unitiva o, en cierto modo, con las que provenían de los filósofos racionalistas que se acercaron

a estas manifestaciones, como fue el caso de Avempace o Ibn Tufayl, guardando nosotros las

correspondientes prevenciones en el establecimiento de similitudes o analogías.

Al-Axaari y los axaaríes hablaban de que ninguna realidad creada, con los actos humanos

incluidos en esa creación, deja de estar bajo la omnipotencia divina: «Un solo Ser y un solo

Agente al que nada se le escapa». Sin embargo, la libertad humana podía quedar desvalorizada

en ese postulado por lo que los primeros axaaríes y el mismo al-Axaari buscaron apoyo en las

tesis mu’tazilíes que integraron en su formulación aspectos del atomismo griego que asimismo

fueron aplicados a la explicación de la creación del Universo.

De esta forma, si la materia contiene unos elementos últimos indivisibles, los átomos, es

preciso indagar por la existencia de un principio trascendente a esa materia que sea capaz de

determinarla y especificarla. Por otra parte, la indivisibilidad de la materia y su dispersión en

partículas infinitas, precisan de un agente divino que garantice su cohesión, unidad y duración

en cada instante de una secuencia temporal en constante modificación. Si bien la debilidad de

los sentidos corporales y la limitación de la Razón humana impiden percibir esta actuación, la

realidad y su consistencia ontológica dan prueba de ello.

Por parte de los falásifa, de los que hablamos al comienzo de este libro, la adscripción de la

mayor parte de los mismos a la Teoría de la emanación de origen neoplatónico, los lleva a

considerar fuera de lugar la creación del mundo como algo que tuviera un principio en el

tiempo: la realidad es producto de una emanación pre-eterna de

un principio único, Al-lah, que

es la suprema y última causa de todo lo que llega a la existencia que, por ello, está sometido a

la actividad eterna de la emanación divina.

Más adelante, Algacel en su refutación de la Filosofía racional, sobre la que hablaremos con

más detenimiento en su momento, acusa de infidelidad a todos los pensadores que mantienen

la creencia en una doctrina que excluye la creación de los seres a partir de una determinación

creadora situada en el tiempo y habla de la pre-eternidad como fondo de esa existencia.

Averroes parece tener este panorama en su mente cuando escribe su tratado cuyo título, por

su extensión, es una auténtica puesta en escena del contenido: «Tratado donde se demuestra

que, en lo que piensan los peripatéticos y los teólogos de nuestra religión sobre el comienzo del

mundo y su eternidad, los hace cercanos los unos a los otros». En lenguaje más coloquial,

nosotros glosaríamos el final del citado rótulo diciendo que «sobre la cuestión del comienzo del

mundo y su eternidad, están más cerca de lo que ellos mismos creen». Esta obra aparece

mencionada por Ibn Abi Usaibía y aparece en el catálogo de manuscritos de Averroes de El

Escorial.

El opúsculo citado sobrevivió al tiempo en su traducción al hebreo hecha por autor desconocido

y fue editado por Moisés Worms. Nosotros basamos nuestra reflexión, sobre las ideas que

contiene dicha obra, en la traducción inglesa y el buen estudio del opúsculo que hace el Prof.

Barry S. Kogan a continuación de la misma[91].

El hecho de que en el opúsculo Averroes no haga referencia a obras suyas anteriores en las que

haya podido tratar del mismo tema, hace suponer que se trata de una introducción a una obra

más extensa y que su propósito fundamental es dar respuesta a la espinosa cuestión que le

había propuesto el califa Abu Iaqub Iúsuf. Por ello, esta obra debería entenderse como dirigida

al emir de los creyentes, una vez pasado el suficiente tiempo como para que Averroes gozase

de mayor tranquilidad de ánimo para abordar tal empresa.

Tampoco espere el lector una solución al problema planteada en términos de decisión tajante o

de opción determinante. Averroes no nos dice en el librito si su opinión personal se decanta por

una de las dos opciones: el mundo es eterno o es creado. Simplemente alude a posibles puntos

de acercamiento entre dos posturas Su finalidad es poner sobre el tapete dos opiniones

contrapuestas para mostrar sus posibles cercanías y la argumentación está arropada con un

procedimiento teórico aséptico, como el de un árbitro que no toma parte en la contienda

aunque manifieste fisuras por las que podemos atisbar su pensamiento.

Por ello empieza diciendo que, a pesar de las apariencias, los dos bandos, el de los aristotélicos

y el de los teólogos, comparten un contexto de discusión idéntico y que difieren solamente en

lo tocante a su respectivo Entendimiento y noción de lo que hay que entender por tiempo:

«Los principios fundamentales de los mutakal-lim respecto al origen temporal del mundo son

básicamente los mismos que los de los peripatéticos. Solamente se diferencian en lo tocante a

si el tiempo es una medida o no lo es»[92].

Las tesis a debatir son, por tanto, las siguientes: el mundo ha tenido, de alguna manera un

comienzo temporal; el tiempo se constituye a través de la existencia y movimiento del mundo;

todo lo que no tiene principio, no tiene fin y lo que tiene un final, ha tenido un comienzo; el

Infinito no puede ser propasado tenga o no tenga una magnitud finita o discreta y, por último:

todo lo que ha sido creado lo ha sido por una causa eficiente.

Estas afirmaciones, a modo de postulados, son las que subyacen en la argumentación de cada

uno de los contendientes en el debate cuyo núcleo es la cuestión de la temporalidad que, como

vemos, está presente en cada una de las afirmaciones de partida. Los teólogos musulmanes, a

diferencia de los aristotélicos, son los que niegan que la existencia del mundo esté en el

tiempo y que el tiempo sea una medida o condición del mundo.

Para ellos, opina Averroes, no sería correcto describir al mundo como estando en un tiempo

finito o infinito. Sin embargo, aduce el filósofo, los teólogos solamente pueden establecer que

el tiempo no es una medida para calibrar la existencia del mundo por medio de un cambio en

su noción habitual de tiempo entendido como algo lineal, estático e infinito.

S i el tiempo se concibe como cíclico y en movimiento, como Averroes sustenta a partir de los

datos aristotélicos, entonces resultaría que el tiempo no tiene comienzo ni final pues, por

esencia, ningún movimiento circular empieza y acaba en un momento determinado o en un

punto determinado de la representación geométrica de la circunferencia: «No deberíamos

asumir que el tiempo es como una línea recta que no tiene

comienzo o pensar en cosas que

llegan a la existencia en una sucesión lineal que no tiene principio. Deberíamos pensar que el

tiempo es algo que se origina como una circunferencia (…). Cuando el tiempo se imagina

correctamente como un continuo cíclico instalado en las esferas celestes, no se precisa que lo

pasado tenga acabamiento pues si lo tuviera, debería tener un principio»[93].

No podemos extendernos en el análisis de un texto muy significativo en la obra de Averroes

que, por otra parte, ya ha sido objeto de detenida reflexión por el mencionado estudioso a cuyo

artículo remitimos al lector. Sin embargo, en este opúsculo sobre la forma de existencia del

mundo hay un matiz que sobresale por debajo de la escritura propia de Averroes, compuesta

de brevedad y de elipsis, y que debemos tener en cuenta. Nos referimos a las últimas líneas de

la obra que dicen así:

Es conveniente que estas cosas (los temas de la creación del mundo en el tiempo o fuera de él)

no sean expuestas en un libro y que las ciencias que son de particular incumbencia de los

filósofos se transmitan oralmente siguiendo lo que se sabe que ha sido la costumbre de los

sabios antiguos en lo referido a la transmisión de cuestiones esotéricas y exotéricas. A fin de

cuentas, es Al-lah quien dirige hacia la Verdad y así pueda El dirigirnos a la meta que buscamos,

Exaltado sea

[94]

.

Posiblemente, este fragmento no necesite comentario porque es suficientemente claro al

respecto. Sin embargo, la alusión a la necesidad de una trasmisión oral de una enseñanza

elevada con preferencia a la Escritura, nos induce a pensar, en hipótesis insospechadas a estas

alturas de la biografía intelectual del filósofo cordobés. A este respecto, las hipótesis posibles

son numerosas pero posiblemente, la más inmediata es la que resulta de la consideración del

destinatario del libro: el emir de los creyentes almohade.

Convencimiento de superioridad intelectual por parte de Averroes, su desconfianza en la

profundidad de los conocimientos filosóficos del sultán, privilegio del maestro respecto del

discípulo en lo tocante al rango de su saber, aunque ese discípulo resulte ser su señor en el

plano político, resabio de la antigua conciencia de superioridad andalusí respecto de la bereber,

hipótesis todas ellas referidas a una breve alusión textual que, por otra parte nacen de una

convicción muy arraigada en Averroes, como sabemos: hay diferentes rangos de

entendimientos humanos y los filósofos son los poseedores del rango más noble.

CAPÍTULO CUARTO

AVERROES COMO AVERROES

El filósofo entra ahora en su etapa de madurez intelectual y

personal y lo que a todas luces, en

su itinerario vital, parece estar en juego es la Verdad pero asistida de una modelación personal

que la convierte en su Verdad. Ahora, la empresa destinada a plasmarla, como ha hecho en los

años anteriores, conlleva una cierta dosis de sufrimiento: el chihád se interioriza y, al hacerlo,

precisa del concurso de fuerzas antagónicas que lo definan, delimiten y especifiquen.

Para Averroes ha llegado el momento de hablar claro, de consolidar una afirmación personal

que solamente puede lograr trayendo a la existencia lo que permanecía inerte: los

pensamientos de los teólogos, de los ilustres prohombres del pensamiento islámico anterior, de

los constructores de doctrinas casi imperecederas, vuelven a la vida por obra del pensador

cordobés, los pone frente a sí y, como en un juicio ante un tribunal, acusa, define faltas y

pronuncia sentencia. Ahora, en esta etapa, la Verdad es más subjetiva que nunca pues se trata,

en ese Juicio, de contraponer su opinión a la de los otros y esa tarea exige transformación y

rectificación.

La transformación consistirá en hacer aparecer a las otras verdades como afirmaciones

espurias, equívocas, alejadas de los fundamentos originarios. La rectificación tendrá que ver

con una base firme que sirva de apoyo al que rectifica, Averroes, y para ello nada mejor que la

absoluta confianza en su Verdad que, además, puede ser

contrastada con la Historia y la

Sociedad.

Desde este punto de vista, Averroes ya no es un eslabón de una cadena de operaciones

racionales colectivas. Él se instituye como remate y sutura de esa cadena. Se acabó, en

definitiva, la Historia. Sin embargo, esa línea evolutiva, como sabemos, es una línea que regresa

a sí como la de una circunferencia: el tiempo es cíclico y todo su movimiento se encamina a una

meta siempre pendiente de ser alcanzada. Cada vuelta de la rueda temporal es un nuevo

avance hacia las alturas, aunque es preciso que en cada punto de ese ciclo se concentre en una

etapa del movimiento, toda una Historia parcial que pueda justificar la misión a la que el

filósofo piensa que ha sido llamado.

Antes de llegar a las cimas del conocimiento, hay que regresar a las superficies planas de la

Historia concreta y, en ella, en la Historia de sutiempo, Averroes sabe con precisión que su

misión no es la de un chihád dirigido a la rectificación sino la de un mahdi convocado a la

realización de deberes más sublimes. El movimiento almohade, al que el filósofo sirve en la

persona de su emir, empezó siendo obra de un iluminado, Ibn Túmart, que captó la Luz de

Oriente y una llamada de lo Alto para construir una nueva sociedad. Ahora, Averroes será el

que, en posesión plena de esa luz, encaminará sus pasos a reconstruir esa misma sociedad

desde los modelos ideales de la Filosofía y de la Teología.

En poco más de tres años puede caber toda una vida. Entre 1179 y 1182, Averroes concentra

todo un mundo de actividad intelectual y práctica, el saber teórico y el saber práctico, que para

otros pensadores hubieran ocupado todo su ciclo vital. Si las dataciones de sus obras nos

resultan fiables, tal como hasta ahora han llegado hasta nosotros, en esos tres años, el filósofo

escribe tres obras fundamentales y de largo alcance. Además, esos libros no están relacionados

directamente con el pensamiento de Aristóteles, son elaboraciones nacidas de su propio fondo

cultural e intelectual. Sin embargo, a pesar de la dedicación que esas obras le exigen, tendrá

tiempo para terminar un gran comentario a losPrimeros Analíticos del maestro. En el orden de

la vida práctica, Averroes será llamado en ese mismo período de tiempo a ocupar dos altos

cargos: el de médico de cámara del sultán y el de cadí de Córdoba.

Los tres grandes, por su importancia, libros que sacó a la luz en esta breve etapa temporal son:

el Tratado (o Doctrina) decisivo sobre el acuerdo entre la religión y la Filosofía más un

Apéndice al mismo, Los métodos de pruebas sobre los logros de la religión y La refutación de

la Refutación. Veamos cada uno de ellos.

La doctrina decisiva

La Doctrina decisiva o fundamento de la concordia entre la Revelación y la Ciencia, como reza

el título de la traducción española de la obra de Averroes titulada en árabe Fasl al-Maqál fima

bain axaría ual Hikma min al-ittisál[95], tiene por objeto, en palabras del filósofo cordobés,

«inquirir, desde el punto de vista positivo de la religión revelada, si por ventura la especulación

sobre la Filosofía y las ciencias lógicas es lícita según la religión revelada, o si está prohibida, o si

se la recomienda, bien sea a modo de mera invitación, bien sea por vía de precepto riguroso».

Es decir, indagar sobre el estatuto legal de la Filosofía en el orbe islámico, como dejan ver las

nociones de licitud, prohibición o recomendación que aparecen en el título. Estamos, pues,

ante la obra de un jurisconsulto que, como tal, debe ponderar los actos de acuerdo con una

gama de opciones que contiene las siguientes cualificaciones: obligatorios, recomendados,

permitidos, censurables y prohibidos.

No olvidemos que Averroes está en su etapa más activa como juez del Imperio almohade y que,

simultáneamente, escribe o finaliza la redacción de los tres libros citados. Desde este punto de

vista, debemos entender que la judicatura también ejerce su influencia en la Teoría y en el

discurso intelectual del autor, pues es en calidad de alfaquí como Averroes dilucida el Derecho

de la Filosofía a su presencia en la sociedad musulmana y cuál de las cinco cualificaciones

mencionadas cabe asignarle. El resultado de la indagación será, como no podía ser de otra

forma, una sentencia que aparece antes de acabar el libro: «Siendo Verdad lo contenido en estas palabras reveladas por Al-lah y supuesto que con ellas nos invita al razonamiento filosófico que conduce a la investigación de la Verdad, resulta claro y positivo para todos nosotros, es decir, para los musulmanes, que el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la Revelación divina, porque la Verdad no puede contradecir a la Verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo»[96].

La argumentación que precede a la sentencia da comienzo por una apelación al razonamiento apodíctico propio de la Ciencia de la Lógica que, en estos mismos años, viene siendo objeto de dedicación especial por parte de Averroes pues, en 1180 está fechado su gran comentario a los Primeros Analíticos de Aristóteles. De acuerdo con ello, el autor afirma que la misma Revelación «convida e invita a la más perfecta especie de especulación mediante la más perfecta especie de raciocinio que se llama burhán (demostración apodíctica)». Puede adivinarse, ya en la segunda página del Fasl al-maqál, que los derroteros por los que, de forma sutilmente retórica, debe transcurrir la deducción de la sentencia se deslizan al terreno de la pura lógica desde los ámbitos de la ley positiva haciendo uso del procedimiento analógico,

qiás, al que ya nos hemos referido:

Así como el alfaquí o jurista infiere del precepto de dar sentencia en los tribunales la necesidad

de conocer las argumentaciones jurídicas según sus especies y de distinguir cuáles son legítimas

y cuáles no lo son, así también de la orden de especular sobre los seres existentes debe el

teólogo deducir la obligación de conocer el raciocinio intelectual y sus especies. Y con más justo

título, porque si de haber dicho Al-lah: Aprended vosotros los que tenéis Entendimiento,

deduce el alfaquí la necesidad de conocer el razonamiento jurídico, con mayor deducirá de este

texto el teólogo la necesidad de conocer el raciocinio intelectual

[97]

.

Otro fundamento de la legitimación del ejercicio filosófico que Averroes aduce es el de la

interpretación textual, tauíl, al que se refiere como procedimiento distinto del qiás y con

rasgos específicos propios de las características de la lengua árabe pero igualmente eficaz:

Esta interpretación consiste en sacar a las palabras de su significado propio al significado que

entraña la metáfora, siguiendo para ello las reglas ordinarias de la lengua árabe en el uso de los

tropos, es decir, denominando una cosa con el nombre de otra cosa semejante a ella, o causa

suya o contigua en el espacio o en el tiempo, etc. Porque, si de esta interpretación alegórica,

echa mano el alfaquí para muchas de sus decisiones jurídicas, ¿con cuánta más razón no podrá

utilizarla el filósofo que posee Ciencia cierta adquirida por demostración apodíctica, mientras

que el alfaquí se apoya solamente en silogismos probables?

[98]

En este caso, el jurista se desdobla en filósofo y en teólogo especulativo, por cuanto la

operación de traslación que supone derivar un significado de otro por el procedimiento

alegórico, implica un esfuerzo intelectual, cahd, que es el fundamento de la tarea del

muchtáhid a la que ya hemos aludido en páginas atrás.

El Fasl al-Maqal contiene también una crítica a los adversarios de la verdadera Fe dentro del

universo islámico y que están representados por dos corrientes o escuelas: lo axaaríes y los

mu'tazilíes a cuyas respectivas características doctrinales también hemos hecho referencia en

lo que precede. La áspera crítica de estas dos tendencias, que se cuentan entre las páginas más

célebres y conocidas del libro, se fundamenta en un preciso reproche teológico: el uso

inmoderado de los procedimientos heurísticos aplicados al texto revelado para ofrecer una

interpretación asequible al vulgo: «pues, quien comunica la interpretación alegórica al vulgo

incapaz de comprenderla, corrompe la Revelación y desvía de ella a los hombres, por lo cual

debe ser tachado de infiel».

Aunque Averroes especifica como objeto de sus ataques a las dos tendencias mencionadas, en

gran medida, acusa a todos los partidarios de una Teología mal entendida cuya transmisión a

ese grupo de gentes, el más bajo de los que poseen Entendimiento, pues es en este mismo libro

el autor ofrece la clasificación tripartita de grados de Inteligencia mencionada en su momento,

puede derivar en una división de la comunidad de los creyentes. La imposición de

interpretaciones del texto basadas en argucias dialécticas, por parte de esos teólogos, es

incapaz de suscitar la adhesión de la masa y, al mismo tiempo, de responder a los problemas

intelectuales de la elite. De hecho,

de las interpretaciones y de suponer que la misma ley revelada exige que se expongan al vulgo,

nacieron las divisiones en el Islam, hasta el extremo de tacharse de infieles o heréticas unas a

otras. Especialmente vale esto de las interpretaciones falsas. Porque los mu'tazilíes

interpretaron muchos versículos y muchos hadices y explicaron al vulgo su exégesis, y otro

tanto hicieron los axaaríes, aunque realmente sean menos en número los versículos que

interpretaron y con esto hicieron nacer entre las gentes enemistades, odios recíprocos y

guerras; desgarraron la Ley divina y dividieron en multitud de partidos a la humanidad

[99]

.

No podemos pasar por alto el medio social, político e ideológico en el que se inserta la crítica

del Fasl al-Maqal, un espacio teológico sustentado por un imperio que estaba en los momentos

de su mayor esplendor desde el que se pretendía irradiar una doctrina de la «vía media» cuyo

intérprete más autorizado no podía ser otro que Averroes.

En al-Andalus fueron, posiblemente, muchos los teólogos que pudieron acomodarse a la

doctrina oficial almohade incluyendo en ella variadas tesis del kalam oriental acreditando con

ello la leyenda de una filiación espiritual entre Ibn Túmart, el fundador del movimiento

almohade, y Algacel, referencia suprema por entonces de la Teología de cuño axaarí[100].

Desde este punto de vista, el libro vendría a sentar los principios de un gran proyecto político y

religioso: la erradicación del axaarismo de al-Andalus, aunque su primer objetivo sea la

justificación de la actividad filosófica.

La congoja del filósofo cordobés ante «el espectáculo de confusión y desorden que ofrece esta

religión del Islam, consumida por depravadas pasiones y extraviadas creencias» tiene que ver,

además, con el rigorismo ético del que desde el primer momento hizo gala el movimiento

almohade y sirve de apoyo a las tesis y ataques del libro. Una vez desacreditados los teólogos

andalusíes como adversarios de la Filosofía, Averroes entiende que hay que acabar el trabajo

empezado a pesar del tiempo que le roban sus ocupaciones, «si

pudiera yo consagrarme a esta

labor y Al-lah me otorga tiempo y facultades para ello, yo quisiera demostrar, de una manera

fundamental y con la extensión que me fuera dable, que la multiplicación de las herejías ha

obedecido a eso, es decir, a las interpretaciones dadas al texto revelado por axaaríes y

mu'tazilíes». Ese trabajo, en el que el filósofo propondrá una Teología alternativa, adecuada a

la gran redistribución de las cartas teóricas, teológicas y filosóficas, se plasma en el Kitáb

al-Kaxf del que hablaremos seguidamente[101].

De nuevo sobre la eternidad del mundo

Antes de terminar nuestra revisión del contenido de la Doctrina decisiva, debemos aludir a lo

que en ella dice Averroes sobre la eternidad del mundo poniendo las opiniones que aquí refleja

en relación con las que hemos comentado en su apartado correspondiente.

En este caso, Averroes habla del problema referido a lo que de él piensan las dos variantes

doctrinales mencionadas que han sido objeto de su acusación y lo hace en los mismos términos

con los que abordó la cuestión en el libro sobre la substancia de los orbes celestes ya

comentado. Respecto a la eternidad del mundo a parte ante o de su producción o innovación

en el tiempo, «la discrepancia entre los teólogos axaaríes y los filósofos griegos, casi se reduce

a mi juicio, a una discrepancia de nombres, especialmente respecto a algunos de los antiguos.

En efecto, todos están unánimes en que hay tres clases de seres existentes: dos extremos y uno

intermedio entre ambos. Hay también unanimidad en denominar a los dos extremos pero

discrepan respecto del intermedio»[102].

Uno de esos extremos, dice Averroes, es el Ser formado por alguna cosa distinta de él y, a la

vez, producido por alguna cosa, es decir, que es efecto de una causa eficiente, está formado de

materia y el tiempo precede a su existencia. Esta es la condición de los seres que observamos

en nuestra realidad y a los que los filósofos antiguos y los axaaríes convienen en denominar

seres creados. El extremo opuesto lo ocupa el Ser que no proviene de causa alguna ni le

precede el tiempo, es eterno, es el hacedor de todas las cosas y el conservador de todas ellas.

En cuanto al Ser que hay entre dichos extremos, es un ser que ni está formado de alguna cosa

preexistente ni le precede el tiempo, pero que procede de alguna causa eficiente. Este es el

mundo y sobre su Naturaleza están de acuerdo los teólogos musulmanes que concuerdan en

esto, también con los filósofos antiguos. Sobre este ser intermedio, el mundo de las esferas y

cuerpos celestes, «aquel a cuyo Juicio lo que ese ser intermedio tiene de semejante con el Ser

eterno supera a lo que tiene de semejante con el Ser producido, lo llamará eterno. Aquel que a

cuyo Juicio supera lo que tiene de semejante con el Ser producido, lo llamará creado. Pero él,

en realidad, no es verdaderamente producido ni verdaderamente eterno a parte ante»[103].

A partir de este planteamiento, Averroes deriva sutilmente la cuestión hacia el terreno de los

datos revelados y dice que las opiniones de losmutakal-limun sobre el mundo no se ajustan al

sentido literal de la Revelación porque si se considera la letra de la misma, «se ve por las

aleyas que se refieren al origen del mundo, que la forma de éste fue realmente producida o

innovada, pero que la existencia misma y el tiempo perseveran o continúan indefinidamente

por los dos extremos, es decir, que no tiene límite ni en un tiempo anterior ni en uno posterior.

Así, el libro dice: Él es quien ha creado los cielos y la tierra en seis días, teniendo Su trono sobre

el agua (2, 9) y esta afirmación exige, en su sentido literal, que hubiese una existencia antes de

su existencia, la del trono y el agua, y un tiempo antes de ese tiempo, a saber, el tiempo que es

el número del movimiento de la esfera celeste»[104].

La coda de esta argumentación, que sigue por los derroteros de la cita coránica, es la propia de

un jurista que utiliza el qiás como base: «Si el que es juez sobre lo lícito y lo prohibido, debe

reunir las condiciones necesarias para formar un juicio personal, es decir, el conocimiento de

los principios fundamentales del Derecho y el de inferir las deducciones de tales principios por

medio de la analogía, ¿con cuánta más razón habrá de reunir esas condiciones el que ha de

juzgar sobre los seres existentes, es decir, habrá de conocer los primeros principios

intelectuales y el modo de inferir rectamente las conclusiones?»[105].

De nuevo, la catalogación de los entendimientos humanos se hace presente en la

argumentación y el filósofo la trae a colación para determinar que el libro revelado contiene un

aspecto esotérico, cuya interpretación está destinada a la «gente de conocimiento» y otro

exotérico para aquellos que no alcanzan las alturas del Entendimiento más elevado. Por eso,

indica Averroes, «dijo el Profeta: Cuando se esfuerza el juez por encontrar la Verdad y da con

ella, tiene dos recompensas. Y si yerra, tiene una recompensa. ¿Y qué juez más grande que el

que juzga sobre si lo existente es así o no es así? Estos jueces son los sabios a quienes Al-lah

distinguió con el privilegio de la interpretación de los textos revelados»[106].

La prueba de los dogmas religiosos

Entre 1179 y 1180, Averroes ultimó su al-Kaxf an manáhich al-adilla fi `aqáid al-milla, la

exposición de los métodos de pruebas sobre los dogmas de la religión. Entendido como

complemento y remate de lo expuesto en el Fasl al-Maqal, el Kaxf como nos referiremos a él

en lo que sigue, es una exposición de los caminos que conducen a la demostración de los

artículos de la Fe y dan a conocer las opiniones falaces y las herejías que nacen de la

interpretación alegórica[107].

Como dice el autor, en un tratado especial anterior probó la concordia de la Filosofía con la

Revelación y las reglas positivas de la ley divina. También, aduce, en ese libro se decía que la

Revelación contiene un aspecto evidente y otro que necesita interpretación. Si el primero

obliga a todos, el segundo obliga solamente a los sabios. El vulgo, por su parte, «está obligado a

entenderla en su sentido literal dejándose de interpretaciones y a los sabios no les está

permitido tampoco explicar al vulgo su interpretación». En el Kaxf Averroes se propone

«examinar esa parte de los dogmas que es evidente y que la ley divina intenta imponer al vulgo.

Averroes observa que a propósito de esta materia, las gentes han promovido todo género de

disputas de las que han resultado sectas y partidos mutuamente opuestos creyendo, cada uno,

que su interpretación es la correcta de tal forma que quien los contradice es tachado de infiel o

hereje. A continuación, el filósofo detalla los cuatro grupos más conocidos de entre las

banderías citadas: los axaaríes, que son los que gozan de mayor aprecio por parte de las gentes

por las razones aludidas anteriormente; los mu'tazilíes, los batiníes y los haxuíes. Conocemos

los rasgos definitorios de los dos primeros de los grupos citados. En cuanto a los batines, dice

Averroes que son los sufíes y de los haxuíes nos refiere que son aquellos que dicen que el

método para conocer la existencia del Creador es solamente la mera autoridad, sin

razonamiento filosófico alguno.

En el Fasl al Maqal, Averroes explicaba lo que conviene hacer cuando un enunciado tomado en

su sentido literal parece estar en abierta contradicción con una conclusión filosófica: ponerlo en

claro mediante una exégesis adecuada. En el Kaxf, de lo que se trata es de dilucidar el sentido

de los pasajes del texto revelado dirigidos a los hombres de demostración, es decir, a los del

tercer grado de perfección en la escala de entendimientos que el filósofo ha expuesto en la

obra anteriormente escrita en seguimiento estricto de lo que se dice en la aleya 125 de la azora

coránica 16 que al principio citamos. La clave interpretativa de dicha aleya es la alusión al

camino que debe seguir el creyente, en este caso, el sabio porque: Tu Señor conoce mejor que

nadie a quien se extravía de Su camino y conoce mejor que nadie a quien está bien dirigido»

(16, 125).

Este sendero que en sentido literal de la aleya reclama la atención de todos los creyentes

implica, por su necesidad universal, que participen de su tránsito los filósofos o los sabios. A

este respecto, el propósito de Averroes en su obra es una defensa del sentido literal de las

aleyas y, a la vez, un elogio de la Filosofía en su empleo teológico. En gran medida, esta

intención viene a ser en cierto modo subversiva o revolucionaria:

pone la Razón que filosofa al

servicio no de la elite que, evidentemente, es capaz de interpretaciones novedosas u originales,

sino del vulgo a la que el hermetismo desaforado de los grupos doctrinales citados ha situado

en la vía del escepticismo o del fanatismo[108]. El gran reproche que Averroes les hace es,

precisamente, el interpretar lo que no necesita ni la masa ni la elite y de interpretar también,

pero desde un punto de vista muy particular, lo que es necesario para todos.

La justificación de la Fe es un privilegio, a la vez que un deber para la Razón. Esa justificación,

manifiesta Averroes, implica la defensa de la religión contra sus adversarios para dar como

resultado un kalam universal en el que, por su ecumenismo, lo que debe ser limitado en sus

aspiraciones no es el uso de la razón sino la pretensión de los dialécticos ignorantes por

codificar una parte de la ley, aquella que responde a sus intereses particulares. De ahí que, una

vez descubiertas las trampas del juego de éstos, lo que hay que hacer es sanar el Cuerpo herido

y otorgarle la fortaleza perdida. En gran medida, este propósito concuerda con el hálito

poderoso de renovación espiritual, dogmática y teológica que promulgó la reforma almohade

desde sus inicios.

Por otra parte, la zozobra sentida por el filósofo en su primer encuentro cara a cara con el emir

de los creyentes, no debió de anularle la impresión de que, a

pesar de todo, estaba ante un

gobernante-filósofo, habida cuenta de las disquisiciones que este realizó en aquel momento

aportando datos de una especulación teórica de altos vuelos. La Ciudad Ideal tenía así el rey

pensador que soñaron todas las utopías políticas desde Platón hasta al-Farabi.

Justo era, por tanto, aportar una coherente y sólida base capaz de estructurar racionalmente el

universo teológico que tan desamparado había quedado por obra de los pretendidos teólogos

y, no debe olvidarse, de los sufíes a los que Averroes ataca con más moderación que a

losaxaaríes, por ejemplo, pero que en la realidad del Cuerpo social del momento en al-Andalus

estaban manifestando una presencia cada vez más decisiva, como tendremos ocasión de

comentar más adelante.

La coherencia argumentativa del Kaxf es semejante y está estrechamente relacionada con la

expuesta en el Fasl al-Maqal del que el primer libro es su complemento. Averroes no se limita

a la invectiva ni al desprecio explícito. Por el contrario, dedica su análisis a examinar a fondo las

doctrinas del adversario y a refutarlas racionalmente con una dosificada pasión o ironía según

los casos. A cada artículo rebatido, contrapone una fórmula nueva que contiene, en su seno,

una armonía tácita entre dos componentes: la conceptualización de origen aristotélico y la

explicitación de origen coránico.

La consecución de una Teología con mayúscula, la Teología por antonomasia, es el objetivo final

del Kaxf, una Teología que solamente pueda tener como límite de sus aspiraciones el libro

mismo y la tradición del Profeta, de parecida forma en que el límite del filosofar de su autor es

ese mismo libro y la enseñanza de un maestro casi divino, Aristóteles. Entendida así, la nueva

Teología viene a ser una Ciencia rigurosa, con el mismo rango significativo que posee la Lógica.

Todos los temas de los que se ocupa la citada Teología quedan así tratados en el Kaxf: la

Unicidad divina, Sus atributos, Su trascendencia, la misión de los profetas, el destino y la

predeterminación y la escatología. Intencionadamente lejos de las alturas especulativas en lo

referido a la inmortalidad del Alma, como Averroes expone en su gran comentario sobre el

Alma o en su Tratado sobre la unión del Entendimiento con el Hombre, en el Kaxf se hace

evidente una gran dosis de compasión y afecto paternal o fraternal para con sus hermanos en

la Fe y, de entre ellos, aquellos que pertenecen al grado inferior de inteligibilidad.

Cabe hacer, a este respecto, una analogía de esta actitud con el pensamiento y la actitud de

Spinoza, filósofo racionalista al que aludíamos al principio de este libro. El filósofo holandés,

mientras se entregaba a la redacción de las definiciones, proposiciones y axiomas de su Etica

deduciendo, en las alturas reservadas a los hombres de Conocimiento, que la felicidad no es un

premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, aconsejaba a sus vecinos y a los

dueños de la casa donde habitaba que no descuidasen sus deberes religiosos tradicionales y

que se mantuvieran fieles a las obligaciones impuestas por su credo. De parecida forma, en el

Kaxf, atendiendo a las necesidades religiosas del pueblo llano, parece descender a

consideraciones sobre la inmortalidad que el mismo pueda entender y que, a la vez, les otorgue

tranquilidad de ánimo.

Convencido de que el libro revelado tiene tres niveles de significación adaptado cada uno de

ellos a los correspondientes niveles de Entendimiento humano, Averroes se acerca a los más

necesitados de una Fe cercana y, como si de un catecismo se tratase, les dice sobre la

inmortalidad del Alma que en la Revelación divina, en todas las religiones, enseña dicha

supervivencia eterna que los sabios, y él mismo entre ellos, demuestran con pruebas racionales

y así, «después de la muerte es claro que las almas queden libres de las pasiones corpóreas y,

entonces, en las almas puras, se duplica la pureza al quedar libres de esas pasiones, mientras

que en las impuras, con la separación aumenta la impureza del daño que entrañan los vicios

que llevan adquiridos y se aumentará también su vergüenza por haberles sido antes posible la

purificación, posibilidad que en el momento de su separación del Cuerpo deja de existir, ya que

solamente en el estado de unión con los cuerpos son posibles los méritos (…). A consecuencia

de esto, las religiones todas concuerdan en reconocer la realidad de este estado y lo llaman

felicidad o infelicidad de la otra vida»[109].

Doble lenguaje o doble intención si observamos al Averroes filósofo discípulo de Aristóteles

frente al Averroes al servicio de la ideología religiosa del imperio. En todo caso, un único

propósito: la paz social lograda mediante la paz de las conciencias de aquellos que suponen la

población más numerosa y que, a su vez, como en la República platónica o en la Ciudad

virtuosa de al-Farabi, constituyen la base nutricia del Cuerpo social.

Así como para cada constitución de los cuerpos humanos hay un remedio idóneo para sanarlo

en caso de enfermedad, también lo hay para cada una de las tres clases de entendimientos.

Averroes, a su doble cualificación de filósofo y jurista, añade a este respecto su formación

médica y, en calidad de tal, vela por la salud de ese Cuerpo social que, a modo de organismo

vivo, puede enfermar. La cura se basa entonces en la restauración del equilibrio constituido por

los cuatro elementos que en su lugar mencionamos que, de forma análoga al Cuerpo, se

manifiestan en la sociedad y esa cura nace de los conocimientos del Arte de la Medicina que

posee un verdadero médico. Los teólogos a los que Averroes combate serían, en este caso,

unos curanderos cuya virtud curativa emana de la mera palabrería.

La refutación de la refutación

En el Arte de la Retórica, el término refutación, como lo define la Real Academia de la Lengua

Española, es la parte del discurso comprendida en la confirmación y cuyo objeto es rebatir los

argumentos aducidos o que puedan aducirse en contra de lo que se defiende o se quiere

probar. Este es exactamente el propósito de Averroes cuando redacta su libro Taháfut al-

Taháfut, La refutación de la Refutación, con mayúscula esta última palabra pues se refiere al

título de la obra de Algacel, La Refutación de los filósofos racionalistas, escrita entre 1094 y

1095, contra la que el filósofo cordobés dirige sus ataques como vamos a ver a continuación.

De nuevo en este libro, Averroes procede como un jurista que trata de demostrar que la

acusación que hace Algacel contra al-Farabi y Avicena y todos los filósofos racionalistas del

Islam clásico está poco fundada. Esa tarea ya se hizo presente en el Fasl al-Maqal donde

Averroes dice: «Abu Hámid (Algacel) tacha de infieles a al-Farabi y Avicena, en su libro conocido

por el título de Taháfut, en tres cuestiones, a saber: en la tesis de la eternidad del mundo, en lo

que dicen que Al-lah, ensalzado sea, no conoce las cosas particulares y finalmente, en la

interpretación de los textos revelados que tratan de la resurrección de los cuerpos y de los

modos de ser de la vida futura»[110].

En su Taháfut, Algacel cuantifica 20 tesis filosóficas contrarias al dogma: 16 de carácter

metafísico y 4 de orden físico. Todas ellas, en su opinión, contienen los rasgos de ser

innovaciones heréticas y de entre ellas, son las tres cuestiones que acabamos de leer las que

más claramente se desvían de la dogmática ortodoxa. En este caso, dada la naturaleza de las

acusaciones, el juez considera que se está tratando de asuntos fundamentalmente teológico y

que, como juez, debe recurrir a procedimientos defensivos basados en los hechos que

proporciona el examen racional estricto.

Es decir que, en lugar de proceder a enarbolar un ataque teológico con las armas de la propia

Teología, recurre a una teoría demostrativa que se base en un análisis filosófico creíble y

demostrable con los procedimientos de la Lógica.

El Taháfut o la «Refutación» de Averroes, redactada entre 1180 y 1181, muestra que el

objetivo jurídico de la obra es detectar la imposibilidad de establecer, en lo tocante a las

interpretaciones que son competencia de los sabios, la existencia de un consenso en la

comunidad de todos los creyentes. El argumento jurídico correspondiente adquiere la forma de

un silogismo cuya primera premisa sería: la calificación de infidelidad a causa de la ruptura del

consenso, presupone que puede darse esa ruptura en materia de interpretación científica o

racional. Segunda premisa: Se establece que no puede haber ruptura del consenso más que en

el caso donde este consenso es posible. Conclusión: Luego, no puede haber herejía donde el

consenso es imposible habida cuenta de que la misma debería referirse a materias propias de

los sabios, siendo así que ese consenso se busca, precisamente, fuera de ellos, sin ellos o contra

ellos, es decir con o en los que no son sabios[111].

La Refutación de Averroes, por la amplitud del campo discursivo en el que se mueve, va más

lejos que su Fasl al-Maqal pues contiene una discusión filosófica que, a la vez, es una

argumentación jurídica y una discusión teológica de altura. La complejidad de su estructura,

además, evidencia estrechas relaciones con postulados que aparecen en otras obras del filósofo

anteriores o en proyecto de ser ultimadas, como es el caso de su gran comentario sobre el

Alma.

Nosotros, en lo que sigue, intentaremos destacar aquellas cuestiones que se hallan en relación

con temas ya mencionados con el fin de mantener la coherencia de la exposición. Uno de ellos,

al que aludíamos al final del apartado anterior, hacía referencia a la exposición para el vulgo de

la supervivencia del Alma tras la muerte. Entonces, vimos cómo el filósofo descendía a los

niveles del Entendimiento propios del común de las gentes sin instrucción filosófica y dábamos

una posible explicación de esta actitud. Ahora, en el Taháfut,

Averroes reemprende la

argumentación de forma más pausada. Citamos los textos del libro mencionado en su edición

inglesa[112].

Sobre este problema, Averroes nos indica que cuando el Cuerpo muere, el Alma pierde su

actividad pero no su existencia. Esto es debido a que el Alma es la forma del Cuerpo y actúa de

forma análoga a como en un Cuerpo la visión está unida a la existencia del ojo. Para centrar la

discusión, el filósofo acude a la letra del texto revelado y dice:

Este tema es difícil en alto grado y además Al-lah solamente ha dado conocimiento de él a los

sabios. Por otra parte, en respuesta a las indagaciones del vulgo sobre el mismo, indica que este

tipo de cuestiones no son de su incumbencia: «Te preguntan por el espíritu. Di: el espíritu

procede de la orden de mi Señor. Pero no habéis recibido sino poca Ciencia» (17, 85). La

comparación de la muerte con el sueño a este respecto es una prueba evidente de que el Alma

sobrevive al Cuerpo, pues la actividad del Alma solamente cesa en el sueño, cuando cesa la

actividad del Cuerpo. La existencia del Alma, sin embargo, no cesa con el sueño y por ello, su

estado tras la muerte debe ser como su estado en el sueño si seguimos con la analogía. Esta es

una prueba que todos podemos entender y que es conveniente que el vulgo crea porque así se

evidencia en las palabras del Altísimo: Al-lah llama a las almas cuando mueren y cuando, sin

haber muerto, duermen (39, 42)

[113]

.

Remontando un poco más el vuelo racional de la argumentación con tinte aristotélico que, en

este caso, se dirige a los filósofos, Averroes detalla con más precisión que el Alma no tiene

semejanza entitativa con el Cuerpo aunque Alma y Cuerpo formen parte de una misma unidad

sustancial:

En cuanto a la tesis de la pluralidad numérica de las almas inmateriales, se trata de una teoría

en la que no todos los filósofos coinciden, pues ellos piensan en la materia como la causa de la

pluralidad numérica y en la forma como la causa de la conformidad o conveniencia en esa

pluralidad numérica. El que exista una pluralidad numérica sin materia, como existiendo en una

única forma, es algo de todo punto imposible. Un singular se distingue de otro en lo que tienen

de accidente. Solamente por medio de la materia difieren los singulares en la realidad

[114]

.

Una vez sentada esta doctrina, Averroes retoma el hilo de la acusación de Algacel que, nos dice

el filósofo cordobés, había atacado a los filósofos racionalistas por haber éstos negado que el

Hombre precise de un Cuerpo para salvarse tras la muerte. Reconociendo que la resurrección

es la única esperanza que los hombres poseen para meditar sobre la vida futura, y que no es

precisamente la reflexión sobre la naturaleza de sus almas la que facilita esta esperanza, indica

que son los filósofos los que consideran en su justo valor la mirada reflexiva sobre la esencia del

Alma.

Es preciso, llegados a este punto, considerar brevemente las características del pensamiento de

Algacel y sus connotaciones, pues se trata de una figura muy compleja que creció en una parte

de la geografía del Islam, en Persia, que por entonces acababa de someterse a una dinastía

turca, los selchuquíes que lograron imponer su tutela política y militar al califato de Bagdad

con la excusa de protegerlo de las agresiones del, en ese momento, califato fatimí de El Cairo.

El artífice de la pujanza selchuquí fue Nizám al-Mulk (m. 1092) que fundamentó la ideología de

su gobierno en la escuela jurídica xafi'í y en la escuela filosófica axaarí. En Bagdad fundó una

institución de renombre, la madrasa nizamía, donde tuvieron acogida las mentes más preclaras

de su época siendo una de ellas la que se encarnaba en la persona de Algacel que llegó a ser el

rector de dicha madraza. Estudió intensamente la Filosofía aristotélica y las obras de al-Farabi y

Avicena sobre los que escribió un libro, Las intenciones de los filósofos, en el que expone sus

doctrinas. Posteriormente, abandonó toda su confianza en la Razón y se refugió en la Fe, en Al-

lah, en los profetas y en la espiritualidad de carácter gnóstico.

De ese desencanto en las fuerzas racionales, nació su Refutación donde recoge las principales

tesis de los dos filósofos musulmanes citados pero, en este caso, para juzgarlas desde un punto

de vista dogmático estrechamente ligado al axaarismo que, como decíamos, venía a ser la

doctrina oficial del Estado. La fama de Algacel, al que se le llamaba de forma encomiástica

como la Prueba del Islam, llegó a al-Andalus en la etapa de los reinos de taifa. Bajo los

almorávides, veinte años antes de nacer Averroes, los juristas malikíes organizaron una

campaña en contra del filósofo, en 1106, para impedir la lectura de sus obras en todas las

partes del imperio y, a consecuencia de ellos, sus obras se quemaron públicamente.

Frente a los juristas malikíes, la obra de Algacel encarnaba un cierto intelectualismo, con

ingredientes teológicos, místicos y éticos que posiblemente sedujo las mentes de los sabios

andalusíes de forma que la adopción de tales propuestas los distanciaba de la plebe, por un

lado, y de la estricta y rigurosa ideología almorávide. A pesar de la represión, Algacel siguió

teniendo partidarios en al-Andalus y muchos de ellos fueron contemporáneos de

Averroes[115].

La crítica que Averroes hace de Algacel en su Refutación queda claramente señalada en las

primeras líneas del libro: «El propósito de esta obra es mostrar los

diferentes grados de

convicción lograda por los asertos de Algacel en su libro sobre las incoherencias de los filósofos

y probar que la mayor parte de ellos no alcanzan el nivel de evidencia y Verdad requerido», es

decir, que los argumentos del filósofo oriental no reposan en premisas evidentes y necesarias

como las que se requiere que sean las sustentadas por un razonamiento demostrativo

coherente.

Lejos de poner en duda la posible buena Fe de Algacel en su argumentación, pues en algunos

casos ha entendido las cuestiones que critica de forma correcta, el reproche de Averroes está

basado en el hecho de que la crítica de Algacel no se dirige a la Filosofía en general, sin

adscripciones personales, sino a una de las filosofías posibles, la de Avicena en su caso.

Además, para el filósofo cordobés, es Avicena el que se ha apartado del recto Entendimiento de

la única base especulativa fiable, la de Aristóteles. Este es el error que ha cometido Algacel en

opinión de Averroes: haber tomado como fundamento la ganga que Avicena ofrece,

desdeñando la consideración del oro que contiene la fuente de todo filosofar: Aristóteles y sus

comentadores. Por ello, en el tribunal del Averroes, los que van a ser acusados serán Algacel y

Avicena[116].

Un bello resumen de todo el sistema

Atítulo de ejemplo y paradigma del tono y de la intención del discurso de la Refutación de

Averroes, exponemos a continuación unos fragmentos de la misma que se inscriben en el

contexto de la prevención que mantiene permanentemente el filósofo cordobés respecto a la

difusión del saber filosófico auténtico entre el vulgo. Además, las líneas que siguen, pueden

considerarse como una propedéutica general para el acceso al estudio de algunos de los temas

tratados anteriormente que el filósofo expone dentro de la más rigurosa norma aristotélica:

Tratamos de exponer aquí, a partir de ideas sólidamente establecidas y de premisas fiables,

incluso si no son del todo demostrativas, lo que ha llevado a los filósofos a creer lo que ellos

creen acerca del primer principio y de los demás entes. Hemos decidido hacer esta exposición

porque este Hombre (Algacel) había manchado con un descrédito puramente ficticio esta noble

Ciencia y había inducido a las gentes a creer en el error del acceso a la felicidad mediante el

ejercicio de actos virtuosos encarnados en la perfección teorética. (…) Por ello decimos que, en

cuanto a los filósofos, se entregan al conocimiento de los seres haciendo uso de su Intelecto,

sin apoyarse en los discursos de aquellos que invitan a adherirse a los suyos sin ninguna clase

de demostración racional. A veces, se dirigen a la búsqueda de las cosas sensibles y se dan

cuenta de que éstas, que se encuentran bajo la esfera de la Luna, se reparten en dos grupos: las

animadas y la inanimadas

[117]

.

Una vez que los filósofos a los que alude Averroes han dado como ciertas esas dos parcelas en

las que se distribuyen los entes sublunares, hacen su aparición las cuatro causas aristotélicas

como productoras de los seres. Así, «han encontrado que todas aquellas de entre esas cosas

que son generadas lo han sido por algo, a lo que han llamado forma, que es la entidad por la

cual la cosa llega a existir después de no haber existido, así como también lo han sido por algo a

lo que han llamado materia que es aquello de lo que la cosa se constituye como tal. Pero,

habiéndose percatado de que todo lo que es generado en este mundo lo ha sido en virtud de

otra cosa a lo que también han llamado materiadándose cuenta, también, de que todo lo que

ha sido generado lo ha sido por la acción de algo a lo que han denominado agente. El fin por lo

que algo ha sido hecho, lo denominaron finalidad. Es decir, que diéronse cuenta de que había

cuatro causas»[118].

Por otra parte, dice Averroes a continuación, encontraron también que aquello por lo cual se

constituye la cosa, es decir, su forma, y lo que se constituye gracias a su intervención, eran una

sola y misma cosa, ya en forma de especie, ya en forma de género. En especie, como en el caso

de un ser humano que engendra a otro ser humano, o un caballo a un caballo. Y en género,

cuando por ejemplo, un asno hembra y un caballo engendran un mulo como indica, con el

mismo ejemplo, Aristóteles en su Metafísica.

Como, por otra parte, «las causas no pueden encadenarse hasta el infinito, pensaron en la

existencia de una primera causa permanente de la generación. Algunos pensaron que esta

causa eran los cuerpos celestes, otros hicieron de ella un principio separado que cooperaba con

aquellos y otros, en suma, vinieron a decir que esa causa era el primer principio. También hubo

quien identificó esa causa con algo inferior a ese primer principio contentándose con hacerlo

causa de la generación de los cuerpos, los cielos y los principios de los cuerpos pues, según ese

grupo de pensadores, debía asignarse a estos últimos una causa agente propia»[119].

En este fragmento del Taháfut que acabamos de leer se dejan ver las alusiones a al-Farabi y

Avicena y a las discrepancias entre ambos sobre la causa de la sucesión de las formas

corporales en el mundo sublunar. En lo que se refiere a los principios de los cuerpos, la

intención de Averroes es referirse a la parte de la Metafísica de Aristóteles donde menciona

las causas del Hombre: los cuatro elementos (los principios de los cuerpos mencionados en el

fragmento), la causa material, la causa formal que es el padre y el sol y el círculo oblicuo como

causas agentes lejanas.

Observemos en la lectura de estos textos el propósito didáctico que Averroes está

manifestando: por una parte está haciendo una revisión o un planteamiento general de las

teorías, aristotélicas y de sus comentadores, en especial de Alejandro de Afrodisia, de forma

que el lector pueda asimilar con claridad un fondo expositivo coherente y sistemático. Por otra,

está dando una lección de Filosofía o Cosmología filosófica tanto a los teólogos como a los

filósofos de otras procedencias, es decir, los pseudo filósofos a los que el autor combate.

En cuanto a los seres animados, es decir, los que se generan unos de otros, deben postular la

existencia de otro principio dador del Alma, que es la forma del ser vivo y de la sabiduría que se

manifiesta en los seres. En este caso, Averroes se refiere a las almas específicas de vegetales,

animales y hombres, sin olvidarnos que en esta referencia subyace la opinión de un origen

extrínseco de la vida, como manifiesta en su Kaxf, con el fin de armonizar la doctrina de la

causalidad necesaria con el consenso propiamente musulmán sobre la acción creadora divina.

Así, sobre la necesidad de los filósofos de exigir un principio dador del Alma, Averroes indica

que esa forma propia del ser vivo es lo que Galeno llama «potencia dadora de forma» y

«algunos de entre los filósofos dijeron que esta potencia era un principio separado, para unos

un Entendimiento, para otros un Alma, para otros el Cuerpo celeste y algunos pensaron

también en el primer principio. También Galeno llamó a esta potencia el “creador” dudándose

si se trata de la divinidad o de alguna otra cosa. Todo esto que acabamos de decir, sirve para los

animales y vegetales que se reproducen unos a otros»[120].

Tras haber analizado sistemáticamente, como acabamos de leer, lo correspondiente al mundo

sublunar, Averroes habla del examen que los filósofos hicieron de los cielos por encima de la

esfera de la luna, una vez concordes en afirmar que eran esos cielos los principios de los

cuerpos sensibles y mutables del mundo sublunar y asimismo, el principio de las especies, bien

por separado, bien por cooperación con una principio separado.

Examinando los cuerpos celestes, «les pareció que no eran generados en el mismo sentido en

que lo son los seres que están fuera del ámbito de los cuerpos celestes. Lo que es generado, en

tanto que generado, es una parte de ese mundo sensible y la generación de las cosas de ese

mundo no llega a su cumplimiento más que siendo partes del mundo, puesto que las cosas no

se generan más que de alguna cosa o por la acción de alguna cosa en un tiempo y lugar

determinado y estas especificaciones son propias del mundo sublunar»[121].

También los filósofos constataron, dice Averroes, que los cuerpos celestes intervienen a título

de condición en la generación de estas cosas, como causas agentes lejanas. De lo contrario, si

los cuerpos celestes hubieran sido generados, precisaríamos de una explicación de su causa y

así hasta el infinito. Por ello, una vez constatado, por medio del ejercicio racional, que los

cuerpos celestes no son generados ni corruptibles, como los son los cuerpos de este mundo

nuestro, los filósofos llegaron a la conclusión de que esos cuerpos celestes deberían tener unos

principios motores que hicieran la función de causas formales y agentes.

Una vez que examinaron de cerca esta cuestión, dedujeron que, necesariamente, esos

principios no podían ser cuerpos ni facultades del Cuerpo. Es decir, que debían ser substancias

intelectuales que movieran a los cuerpos celestes estando separadas de ellos y no al modo de

las formas corporales como en el caso del Alma animal en relación, por ejemplo, con el

movimiento de un caballo.

Establecida la existencia de principios de esta Naturaleza, que no son cuerpos ni facultades en

un Cuerpo y una vez establecida también, en lo relativo al Entendimiento humano, que la

forma tiene dos clases de existencia: una, inteligible, cuando esa forma se ha abstraído de la

materia, y otra sensible, cuando permanece en la materia, estos pensadores dedujeron que los

motores de las esferas están absolutamente separados y que, en consecuencia, debían ser

entendimientos puros.

Lo que estos entendimientos aprehenden son las formas de los seres existentes y el orden que

preside la organización del mundo a modo del Entendimiento humano que cuando entiende

algo lo hace a parir de la previa aprehensión de las formas abstraídas de la materia que

perciben sus sentidos corporales. En este punto de coincidencia analógica, Averroes indica que

los pensadores de los que está hablando y exponiendo sus teorías cosmológicas, comparando

esos entendimientos separados con el Entendimiento humano, observaron que aquellos eran

de naturaleza más noble que el de éste y ello por las razones que en páginas atrás hemos

expuesto y que podemos resumir diciendo que esa diferencia de perfección reside en que

«para el Entendimiento humano, las formas de los existentes son causas de su actualización y,

en lo relativo a los entendimientos separados, lo que éstos aprehenden es la misma causa de la

existencia de los existentes.

Volviendo a la consideración de la esfera celeste, dice Averroes que los filósofos racionalistas

vieron que se trataba de un solo Cuerpo, como si fuera un solo animal viviente y que el

movimiento de éste es similar al de aquel: el movimiento denominado movimiento diurno. En

consecuencia con esta analogía, los filósofos advirtieron que cada

uno de los movimientos

particulares de los cuerpos celestes era análogo a los movimientos particulares de un solo y

mismo animal. Esta Unidad universal remite a «un principio único, de la misma manera en que,

por ejemplo, diversos artesanos tienen como fin la elaboración de una misma obra y, todos

juntos, remiten a un artesano principal encargado de la coordinación y la dirección».

Los filósofos pensaron que este principio único, el Ser más eminente y causa de la ordenación

de todo lo que le está subordinado, como el artesano jefe respecto a sus aprendices u obreros,

solamente se aprehende a sí mismo y, en cuanto a los seres que le están subordinados, «su

sustancia no consiste en nada más que en lo que ello aprehenden de este orden y

encadenamiento de causas que ven en el Entendimiento primero».

No podemos afirmar con seguridad a qué filósofo o grupo de pensadores alude concretamente

con esta última aseveración, sobre todo cuando la misma se completa con la siguiente del

mismo Taháfut: «Piensan (los filósofos) que lo que aprehende el primer Entendimiento de su

propia esencia es la causa de todos los seres. En cuanto a lo que aprehende cada uno de los

entendimientos que le están subordinados, hay una parte que es causa de los existentes que

son apropiados a cada uno de estos entendimientos, en lo tocante a la formación de dichos

existentes, y otra parte que no es causa más que de si mismo,

como el Entendimiento humano

en general»[122].

He aquí, en los fragmentos precedentes, lo que podríamos denominar el canon o parte del

mismo de algunos de los principios metafísicos que emana del pensamiento aristotélico y que

Averroes asume como propio. Debemos decir que hemos traído a colación esta pequeña

aportación textual no sólo porque, como decíamos, enlaza con los temas que hemos venido

tratando, sino porque también es la que puede resultar más sugestiva para el lector no avezado

en la lectura de textos filosóficos.

Este canon, que solamente atisbamos por medio de los textos que hemos traído a colación,

constituye una forma de conocimiento o una manera de entender el mundo que es condición

necesariamente previa a toda forma de racionalidad que pueda abordar y sustentar un

Entendimiento cabal de la realidad y de las ideas filosóficas en general. Averroes nos pone con

ello frente a la mejor de las verdades, posiblemente para él, la Verdad en toda su extensión y

esta Verdad es la que opondrá a la Metafísica de los teólogos musulmanes y de los filósofos

corruptores.

Como canon imbuido de veracidad absoluta, esta doctrina trasciende sus orígenes contingentes

(es producto de unos pensadores concretos de un tiempo y un lugar determinado) y adquiere el

estatuto de un saber definitivo que se confronta con lo que se venía aceptando sin prueba ni

demostración suficiente.

Lo que era admitido como creencia común, la Teología axaarí y la de su intérprete mas

autorizado, Algacel, queda relegada ante la práctica discursiva que propone Averroes como

fuente de la que manan proposiciones coherentes, se desarrollan descripciones exactas y se

despliega una teoría que es producto de una convicción irrebatible: «He aquí cómo se debe

entender la doctrina de los filósofos a propósito de estas cuestiones y las razones que les han

llevado a esas formulaciones sobre la naturaleza del mundo». Subrayamos en la frase, extraída

de la «Tercera discusión» del Taháfut, el énfasis del mandato: «cómo se debe entender» y lo

inscribimos en el contexto de un propósito claro y definido enunciado por alguien, Averroes,

que pertenece a la categoría de «los que saben» que, en cierto modo, se consideran los

herederos del poder de la palabra revelada.

Sobre lógica y gran comentario

Con la cautela que preside la datación precisa de las obras de Averroes, se ha dado la fecha de

1180 para la composición de su gran comentario de los Segundos Analíticos o Analíticos

posteriores de Aristóteles, libro que forma parte de su Organon o colección de todos sus

tratados sobre Lógica.

Aunque no se conoce su manuscrito en árabe, el título en esa lengua que se deduce de la

traducción latina del mismo es Xarj Kitáb al-Burhán. Como sabemos, en el gran comentario de

las obras aristotélicas, denominado Xarj o Tafsír, el comentarista sigue un proceso en su

redacción que da comienzo por la exposición de un párrafo más o menos largo del texto a

comentar y aorta datos complementarios de entre los suministrados por comentaristas más

cercanos al filósofo griego acabando por la exposición de su opinión personal al respecto. Este

sistema es el que también siguió Tomás de Aquino en la redacción de sus comentarios a la obra

de Aristóteles aunque, en la mayor parte de ellos, no se detiene en un análisis tan minucioso

como el que pone en práctica el filósofo cordobés.

La Lógica, como punto de partida para la constitución de un saber científico sólido, fue objeto

de especial estudio por parte de Aristóteles y de ese primordial interés participa Averroes que,

como hemos tenido ocasión de observar, aduce los fundamentos del razonamiento deductivo

formal en casi todas sus argumentaciones de orden teológico, metafísico, cosmológico o

antropológico. Realmente, la Lógica es en su obra el sustento permanente de su discurso

filosófico y nunca abandonará esa preocupación a la que dedica una de sus últimas obras poco

antes de morir, como en su lugar veremos.

El comentario de los Segundos analíticos, los Analitiká ístera del

primer maestro, que

Averroes escribe, discurre por los cauces del pensador griego de forma ceñida y, así, casi

parafrasea la opinión aristotélica acerca de que en el conocimiento propiamente científico, no

basta con saber que una cosa es, sino que hay que saber también qué es y por qué es. De

acuerdo con ello, no existe Ciencia de lo contingente pues la Ciencia rectamente entendida es

el conocimiento de lo universal y necesario.

Los Segundos analíticos están dedicados al estudio del silogismo demostrativo y a justificar los

primeros datos sobre la Teoría de la Ciencia que, para su constitución, precisa de un

conocimiento previo y esto «resulta evidente con un examen de todas las clases de saber

científico. Las Matemáticas y todas las demás disciplinas especulativas se adquieren de esta

manera y, así, son también las formas del razonamiento dialéctico: la silogística y la

inductiva[123].

De acuerdo con el principio inductivo, que Averroes emplea en casi todos los argumentos

teológicos de su Fasl al-Maqal, el Kaxf o el Taháfutque ya hemos tratado, necesariamente

conocemos los primeros principios por inducción que es el paso de los conocimientos

singulares que aporta la experiencia sensible, a los universales que plasman el contenido de los

enunciados científicos: «De la Sensación nace la Memoria y de ésta, al reproducirse muchas

veces la misma impresión, se origina la experiencia. De muchas memorias nace la Experiencia y

de la Experiencia, el universal». Esta tesis aristotélica, la reproduce fielmente Averroes y, más

tarde, lo hace Tomás de Aquino en su comentario a la misma obra de Aristóteles en la que cita

las aportaciones del filósofo cordobés.

Con este proceso cognoscitivo damos cuenta de la formación del concepto universal que se

caracteriza por la unificación que se logra al pasar de lo plural a lo único, por la estabilización

que reduce lo móvil a lo inmutable y por la desmaterialización que prescinde de la materia

particular, causa del movimiento y del cambio, considerando solamente una materia en sentido

general. De forma totalmente distinta a la existencia del concepto universal en el pensamiento

de Platón, para Aristóteles y Averroes el universal se produce en los individuos mismos que lo

piensan: al mismo tiempo que los sentidos perciben el singular (Sócrates o blanco, por

ejemplo), el Entendimiento aprehende el universal, Hombre oblancura.

El descuido en el uso de esta propedéutica racional es, en opinión de Averroes, la causa de

afirmaciones retóricas, basadas en una observación superficial que conducen necesariamente a

errores y herejías. Lugar aparte en este contexto nocivo lo constituyen los sufíes cuyos métodos

de conocimiento no «son propiamente especulativos (racionalmente hablando), es decir,

compuestos de premisas y silogismos» como dice el filósofo en el Kaxf. Muy pronto tendrá

ocasión Averroes de contrastar esa afirmación en su encuentro con un espiritual acreditado

como veremos en el apartado correspondiente.

De momento, además de sus ocupaciones intelectuales, Averroes vuelve a la vida práctica en

Marrakech donde desempeñará funciones para las que estaba suficientemente preparado y

una de ellas, la de juez, será la coronación de su experiencia jurídica.

La medicina y el cadiazgo

En 1182, encontramos al filósofo cordobés en la capital del imperio. Ibn Tufayl, que había sido

médico de cámara del sultán durante muchos años, se vio obligado a dejar el cargo por razones

de salud y edad. Por recomendación suya, Abu Iaqub Iúsuf lo nombra su médico personal y de

los miembros de su familia y allegados. Su decidido interés por la curación del Cuerpo social

deberá ahora centrarse en la sanación de la cabeza visible de ese Cuerpo y, en consecuencia,

deberá profundizar en la vertiente práctica del Arte médico que había diseñado desde la teórica

en su Colliget. La fuente de tal saber práctico será ahora, básicamente, la que representa la

obra de Galeno quien, a su vez, comentó algunas obras de Aristóteles entre las cuales sus

biógrafos árabes, citan el Peri Hermeneias.

Galeno de Pérgamo (n. 130 d. C.), acabó sus estudios médicos en Alejandría y ejerció la práctica

médica en Roma donde escribió gran parte de sus obras que se basan en la tradición

hipocrática a la que agrega elementos platónicos y aristotélicos. De Aristóteles extrae los

conceptos que forman la base de su Teoría fisiológica: naturaleza, causas, forma y materia y

otras de variada índole. Importante es, sin embargo, su producción filosófica que fue la que

debió atraer la atención de Averroes además de la propia que conllevaba la misma fama de

Galeno como médico y cuyas ideas permanecieron vivas en Occidente durante más de un

milenio.

Nos constan trece obras de Galeno de carácter filosófico que fueron traducidas al árabe en la

etapa del movimiento traductor bagdadí. Una de ellas, lleva por título El buen médico es un

filósofo y en el mismo podemos advertir el carácter de su enseñanza: Medicina y Filosofía

íntimamente unidas remitiendo ambas a una fuente común, Aristóteles. Ese es, precisamente,

el paradigma de la práctica médica que Averroes adopta y que ya puso de manifiesto en su

tratado sobre las generalidades de la Medicina, el Colliget ya mencionado.

La función de médico no tiene por qué alejarse de la de filósofo pues ambas, constituyen un

mismo ámbito de saber y de hacer. De la misma forma que el filósofo es el gobernante ideal,

pues previene y cura los males de la Sociedad, también el filósofo es el médico ideal pues nadie

como él es capaz de comprender e toda su extensión las causas y los remedios de los males,

físicos y anímicos, del Hombre.

A estas dos funciones, Averroes viene a añadir una tercera, la de juez cuya actividad está

relacionada con la Filosofía, en tanto que argumenta y sentencia a partir de presupuestos

racionales y con la Medicina, porque resuelve y dictamina, dirime y arbitra los conflictos que

surgen de las patologías sociales en su cumplimiento o no de la ley. Hablando en términos

hegelianos, podríamos decir que como médico, el juez armoniza la tesis (un estado positivo) y

su antítesis (su contrapartida radical o subversiva) en una síntesis que restituye el equilibrio de

la Sociedad al modo en que el estado positivo de salud encuentra su oposición en la

enfermedad y ambas se resuelven en una curación que equilibra y armoniza ambos extremos

mediante un salto existencial que viene a ser un nuevo y renovado estado positivo.

En ese mismo año de 1182, el emir de los creyentes almohade nombró a Averroes juez de

jueces de Córdoba. Con ello, se inscribe en otro eslabón de una cadena jurídica que había

empezado su abuelo y continuado su padre. A sus 52 años, en plena madurez, aquello para lo

que todo hacía suponer que estaba predestinado, la profesión de juez, llega a su pleno

cumplimiento pues no olvidemos que ya había ejercido como tal en Sevilla tiempo atrás.

Ahora el nuevo cargo en Córdoba se inscribe en el orden simbólico. La ley ha sido hasta ahora

una presencia constante en su vida y a lo largo de la misma ha sabido diversificar sus

aplicaciones en todos aquellos territorios que exploró con plena dedicación: una ley para la

Teología, otra para la Metafísica, otra para la Medicina y otra para la Política.

Todas ellas, sin embargo, son la misma y única ley que el filósofo cordobés entiende como

Lógica legal o legalidad lógica. La ley que, para él, parecía «salir desde dentro», desde el fondo

de una familia de juristas se opone, en cierta medida, a la Filosofía que venía «desde fuera». La

amenaza que ésta podría representar para una tradición familiar totalmente acrisolada, se

sutura por el vínculo lógico común en que ambas se fundamentan.

No olvidemos que la Lógica es la forma más elaborada racionalmente del lenguaje y Averroes

supo apropiarse de todas las connotaciones que posee esa capacidad. Esa apropiación hace del

lenguaje y de su concreción escrita en el texto, una verdadera actividad cuya finalidad primera

es el análisis y, en su caso, la totalidad de los análisis posibles.

La palabra Lógica es, cada vez más, el arquetipo fundante de toda su actividad práctica y

teórica. En la azora tercera del Corán, a la que ya aludimos y que ahora recordamos de nuevo,

podemos leer en su aleya 7 sobre la Revelación de la Escritura que «algunas de sus aleyas son

unívocas y constituyen la Escritura Matriz, otras son equívocas.

Los de corazón extraviado

siguen las equívocas». Este es el principio fundante de su crítica a los falsos filósofos o a los

filósofos descarriados, pero también es el símbolo de la nueva etapa existencial del filósofo.

En este momento de la historia personal de Averroes, el Verbo y la Escritura se le hacen

manifiestos con toda su luminosidad porque se trata de su Verbo y de su Escritura que se

transmutan en otro lenguaje, en otro discurso. En éste, su materia y su forma, la letra y su

espíritu, se abren a un conjunto de posibilidades que las integran plenamente en el campo de la

Universalidad: ahora Averroes empieza a ser lo que, por otra parte, siempre estuvo siendo: un

filósofo universal.

Sin embargo, en este proceso, constitutivo de una sólida coherencia discursiva, permanecerá

siempre latente una cierta carencia, una determinada ausencia que impide completar esa tarea

de hálito universal. Por ello es un dato cargado de significado el hecho de que, tres años antes

de su muerte, en su lugar de destierro, vuelva a reflexionar y a escribir sobre la Lógica

aristotélica, como si aquel Verbo y aquella Escritura nunca acabasen de alcanzar su plena

autonomía.

A TRAVÉS DE UN VELO SUTIL

En la vida de Averroes tienen lugar dos encuentros decisivos: el que tuvo con el califa Abu Iaqub

Iúsuf ya relatado y el que tuvo con una de las figuras más importantes del sufismo islámico que,

en aquel momento empezaba transitar por la vía iniciática: Ibn `Arabi. Ambos encuentros

tienen diferente valor significativo e influencia. El primero, fue el punto de partida de una etapa

de la vida del filósofo que destaca por su prodigiosa producción intelectual y su promoción a

puestos relevantes en la sociedad almohade. El segundo contiene un valor simbólico mayor, la

importancia de la entrevista con el sufí es relevante en la dimensión subjetiva y en lo que

contiene de paradigma del amistoso enfrentamiento de dos formas de conocer el mundo y la

realidad.

En el primer capítulo del Kaxf, en el que Averroes menciona las opiniones de las sectas más

conocidas sobre la existencia de una primera causa divina, hace referencia, como indicamos en

su momento, a la Teoría de los batiníes, es decir, los sufíes. El apelativo de batínproviene del

ejercicio espiritual de los espirituales del Islam consistente en indagar y profundizar en el

contenido oculto tras la letra de la Revelación que es su aspecto aparente. Tras él, puede

averiguarse la existencia de un aspecto interior, bátin, con mayor riqueza y efectividad

espiritual que la que se encuentra en la expresión literal.

En algún momento, también se alude el la historia del pensamiento religioso islámico, a los

batiníes como los pertenecientes a la variante dogmática ismailí

que hacen uso abundante de

los procedimientos explicativos alegóricos, con la intención de bucear en las profundidades de

una enseñanza esotérica que, a su juicio, se esconde tras el enunciado externo del texto.

En el Kaxf, Averroes indica que los sufíes batiníes pretenden que el conocimiento de Al-lah y

de los demás seres es cosa que el Alma alcanza desnudándose de los impedimentos de las

pasiones y avanzando por la reflexión hacia el objeto deseado y, en apoyo de esta intención,

traen a colación textos coránicos variados como, por ejemplo, la aleya 29 de la azora 8:

"¡Creyentes! Si teméis a Al-lah, Él os concederá un criterio".

La crítica y el ataque de Averroes a los sufíes o a los batiníes carece de la violencia verbal con

la que se enfrenta a los axaaríes o mu'tazilíesllegando incluso a admitir la real existencia de

sus procedimientos aunque, con su argumentación lógica rebate los con precisión dialéctica:

"Su método no es para la generalidad de los hombres en cuanto tales, pues si fuese éste el

método intencionadamente ideado por Al-lah para la generalidad de ellos, sería inútil el

método de investigación racional y su existencia del todo baldía, mientras que el Corán entero

no es otra cosa que una invitación al razonamiento"[124].

Averroes no niega que la mortificación de las pasiones es un bien para el razonamiento, como

lo es también el tener buena salud. Lo que rechaza es que la mortificación de las pasiones, por

sí misma, engendre el conocimiento y este es el sentido en que debe leerse la Revelación

cuando invita a seguir “el método de los sufíes porque en cierto modo exhorta a la práctica del

bien, pero no en el sentido en que baste por sí mismo”.

Este es el trasfondo de la convicción de Averroes cuando habló con Ibn `Arabi si bien éste no es

un sufí convencional, sino que la profundidad de su experiencia espiritual lo acercaba en

muchos aspectos a la profundidad racional del filósofo. Nacido en Murcia en 1165, se trasladó

con su familia a Sevilla en 1172 y pronto tuvo experiencia de la llamada divina.

La entrevista, muy citada y reproducida en todos los libros biográficos sobre el filósofo y el sufí

tuvo lugar, probablemente, en el año 1182. En este caso, la probabilidad oscila entre uno o dos

años antes u otros tantos después y se inscribe en la, ya citada muchas veces, dificultad de

dataciones precisas a hechos que los biógrafos árabes narran con notable imprecisión

cronológica.

De todas formas, el dato que avalaría tomar ese año como el más probable es la alusión en el

relato a la etapa en la que Averroes era juez en Córdoba. Reproducimos a continuación dicho

relato que el mismo sufí escribió en una de sus obras más importantes, Las revelaciones de La

Meca, en la traducción castellana del mismo hecha por Asín Palacios siendo nuestros los

subrayados:

Cierto día, en Córdoba, entré en casa de Abu al-Ualíd Ibn Ruxd, cadí de la ciudad, que había

mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que

había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Al-lah

me había comunicado en mi retiro espiritual. Por eso, mi padre, que era uno de sus íntimos

amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que

Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que hube

entrado, se levantó del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de

cariño y consideración, me abrazó y me dijo: “Sí”. Yo le respondí: “Sí”. Esta respuesta aumentó

su alegría al ver que yo le había comprendido; pero dándome yo cuenta enseguida de la causa

de su alegría, añadí: “No”. Entonces Averroes se entristeció, se demudó su color y, comenzando

a dudar de la Verdad de su propia doctrina, me preguntó: “¿Cómo, pues, encontráis vosotros

resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a

nosotros nos enseña el razonamiento?”. Yo le respondí: “Si” y no. Entre el si y el no, salen

volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices». Palideció Averroes,

sobrecogido de terror y, sentándose, comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiese

penetrado en el sentido de mis alusiones.

Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiera

éste si la opinión que él había formado de mi coincidía con la de mi padre o si era diferente.

Porque como Averroes era un sabio filósofo, consagrado a la reflexión, al estudio y a la

investigación racional, no podía menos de dar gracias a Al-lah que le permitía vivir en un tiempo

en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro

espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin

lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: «Es este un estado psicológico

cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás

hubiésemos conocido a persona alguna que lo experimentase. ¡Loado sea Al-lah que nos hizo

vivir en un tiempo en el cual existe una de esas personas dotadas de tal estado espiritual,

capaces de abrir las cerraduras de sus puertas y que, además, me otorgó la gracia especial de

verla con mis propios ojos!»

[125]

.

Muchas y variadas son las glosas que se pueden hacer del prolijo relato que escribió Ibn `Arabi

de su entrevista con Averroes y muchas con también las sugerencias que se desprenden de su

lectura. Para nuestro propósito, ahora, cabe mencionar la actitud de ese joven sufí, imberbe

según el texto, circunstancia esta que por si misma desató los más variados cálculos

cronológicos por parte de los especialistas. Dicha actitud, sorprendente por la audacia y la

solidez de la respuesta del sufí ante la perplejidad del filósofo, denota la profundidad de su

formación y la altura de su conocimiento especulativo.

Ciertamente, este conocimiento derivado de la práctica espiritual de Ibn `Arabi y de las

iluminaciones divinas de que fue objeto, estaba avalado históricamente por una tradición

espiritual que, en al-Andalus, quedó sólidamente establecida en la obra y escuela de Ibn

Masarra al que ya mencionamos. Derivado de su doctrina, le sigue el pensamiento de Ibn al-

`Aríf de Almería y, con una tonalidad más racional pero claramenteunitiva, el de los también

referidos Avempace e Ibn Tufayl, sin olvidar a dos contemporáneos de Averroes: Abu Madián y

Ali al-Xadili[126] a los que nos vamos a referir brevemente.

Sufíes de Al-Andalus del tiempo de Averroes

El mismo año en que nació Averroes en Córdoba, 1126, nació en Cantillana (Sevilla) Abu

Madián. Perteneciente a una familia de origen árabe, Xuaib ibn Husain al-Ansari, más conocido

por su sobrenombre de Abu Madián (o Abu Medín en árabe coloquial), es el origen de una

escuela de espiritualidad, la madaní, a la que Asín Palacios dedicó importantes estudios.

Los tiempos y las circunstancias históricas que enmarcan la vida y la actividad de Abu Madián

son los mismos que lo hacen en la vida de Averroes. Hijo de padres que ejercían el oficio de

tejedores, la infancia del futuro sufí es testigo de la decadencia del poder almorávide en la

península. En febrero de 1118 ocupó el encargo de gobernador de Sevilla el hermano del emir

almorávide Ali ibn Iúsuf, Ibrahim ibn Iúsuf. En el invierno entre 1119 y 1120 se dedicó a

preparar una expedición contra Alfonso I el Batallador, rey de León que, considerando su lucha

con el sur peninsular como una cruzada y adoptando el título de emperador hasta 1127,

aspiraba a dominar los puertos del Mediterráneo, los de Tortosa y Valencia, para embarcar

camino de Oriente y proseguir allí la magna cruzada organizada desde la Iglesia.

Este empuje cristiano hacia el Levante fue el motivo de que el emir almorávide ordenase a su

hermano Ibrahim la preparación de la mencionada expedición que fracasó con su derrota el 16

de julio de 1120 y, con ello, empezó la decadencia del poder almorávide peninsular. Las

rebeliones contra los almorávides, producidas en esta etapa descendente de su poder en

Mértola, Évora, Beja, Badajoz y Córdoba coinciden con la adolescencia de Abu Madián y,

cuando los almohades desembarcaron en Cádiz en 1146, cruzó el Estrecho y se instaló en Fez.

En Fez, la capital religiosa del actual Marruecos y que tenía un prestigio que se forjó en los

tiempos de la dinastía idrisí en el siglo IX, abundaban los maestros espirituales venidos de

toda la geografía del Islam incluido al-Andalus. En la ciudad idrisí, Abu Madián que

simultaneaba su aprendizaje iniciático con el oficio de tejedor aprendido de sus padres, acudió

a las lecciones de uno de sus primeros maestros espirituales, Abul Hasan Hirzimín. Bajo su

dirección, el joven Abu Madián aprendió los fundamentos del sufismo y leyó todas las obras

que con el mismo se relacionaban, entre ellas la muy famosa de Algacel titulada Vivificación de

las ciencias religiosas.

Acabada su formación sufí, con licencia para enseñar como maestro de espiritualidad, Abu

Madián peregrinó a La Meca y amplió su formación bajo la dirección de un famoso maestro,

Abd al-Qádir al-Chiláni, estableciéndose después en Bujía, en la actual Argelia. La Bujía de la

época era un microcosmo de la Política y de la espiritualidad islámica mediterránea. A la ciudad

acudían sufíes de uno y otro lado del Estrecho y también numerosos integrantes de las taifas

peninsulares que, gracias a los hammadíes que gobernaban la zona, pudieron encontrar allí

refugio seguro. Este fue el caso, por ejemplo, de los hijos de al-Mu'tasim de Almería, celebrados

poetas, que en la urbe citada escribieron poemas de sentido agradecimiento por la acogida que

en ella tuvieron como exiliados de al-Andalus.

En Bujía creció la fama de santidad de Abu Madián con la consiguiente afluencia de discípulos

entre los que estará Ibn `Arabi que dedica a su maestro

entusiasmadas palabras. Junto al sufí

murciano, otros sufíes andalusíes de futuro renombre compartieron con él la enseñanza

madaní: Iusuf al-Kumí de Sevilla, Abu Muhammad de Morón y Abu Ishaq de Córdoba.

La actividad de Abu Madián desbordaba los límites de su zagüía y alcanzaba al pueblo llano que

encontró en su persona y en su doctrina el asidero más firme para resistir los embates de su

precaria vida material. Enterado el emir almohade de esta popularidad y receloso de que la

misma se volviera contra el poder oficial que él encarnaba, ordenó que el sufí fuera llevado a su

presencia para interrogarlo personalmente. No hubo ocasión de ello porque Abu Madián murió

en el camino, cerca de la actual Tlemecén en Argelia, en el año 1197. En el lugar donde fue

enterrado, en al-´Ubbád, los sultanes almohades construyeron un mausoleo y una mezquita.

Entre los discípulos de la época de la enseñanza del santón de Cantillana en Bujía, destacó Ibn

Maxix que nació en una aldea montañosa del Rif marroquí. De él se conservan relatos de

innumerables actos de carácter milagroso y de portentos varios. Su importancia para la historia

de la espiritualidad sufí andalusí radica en que fue maestro de Abul Hasan al-Xadilí, el fundador

de la orden sufí del mismo nombre cuyas enseñanzas básicas remiten a la doctrina de Abu

Madián.

En al-Xadilí no solamente se muestra la influencia de Abu

Madián, sino también la de otro de

sus maestros andaluces: al-Uahanisí, originario de Ohanes, en la actual provincia de Almería. De

él sabemos que, tras hacer vida de soledad en las Alpujarras, marchó a Ceuta donde ganó fama

como taumaturgo. Después se instaló en Túnez y, por el recelo de los alfaquíes, fue procesado y

absuelto de todos sus cargos. Libre de toda sospecha de subversión al orden establecido, partió

hacia Egipto y, en el transcurso de una peregrinación a La Meca, murió en 1258.

Y en este panorama prodigioso en el que se evidencia todo un mundo de tendencias, escuelas,

zagüías, personajes imbuidos de una barakadivina, ascetas, solitarios, hombres que sufren el

acoso y el castigo del poder político y que, además, despliegan sus saberes espirituales en

opúsculos, tratados y guías de perfección de la más variada naturaleza, mundo heterogéneo y

patente en la sociedad del momento, pues son admirados por el pueblo, y cuyos nombres y

tendencias debió conocer Averroes pues vivieron todos en la misma época y en casi los mismos

lugares, destaca la sublime figura de Muhieddin Ibn `Arabi, el Jeque Máximo, al-Xaij al-Akbar

del sufismo andalusí y universal del que tenemos fiables noticias, lo acabamos de leer, de su

relación con Averroes.

El sufí máximo

Muhieddin, como se conoció y se le conoce todavía en Damasco donde se encuentra su

venerada tumba, con preferencia al más conocido de sus nombres entre nosotros, Ibn `Arabi,

pertenecía a una familia de prosapia. Su padre, que se enorgullecía de su ascendencia árabe

pura, formaba parte del Cuerpo de altos dignatarios de la corte murciana de Ibn Mardanix que,

como dijimos, había dirigido sus tropas contra Córdoba y Sevilla en 1159.

Cuando la familia recaló en Sevilla, el Emir Abu Iaqub Iúsuf tomó para su servicio a la mayor

parte de los cortesanos del ya depuesto Ibn Mardanix, deslumbrado por su cultura y

habilidades diplomáticas. Entre ellos estaba el padre de Ibn `Arabi que, por sus méritos y las

citadas capacidades sociales y políticas siguió detentando privilegios en la etapa del califato de

Yaqub al-Mansúr, hijo de Iúsuf. Esta preeminencia social y cultural debió facilitarle el trato con

las familias más encumbradas de al-Andalus y de todo el imperio y de ahí que, como consta en

el relato traído a colación de la entrevista del joven sufí con Averroes, el primero afirmase

claramente que su padre «era uno de los íntimos amigos» del filósofo cordobés.

La fecha de nacimiento de Ibn `Arabi, 1165, coincide con la etapa de nombradía de Averroes

como teórico de la Medicina pues ha redactado o está a punto de acabar su Colliget y, cuando

se entrevista con el joven Muhieddin, éste ya había dado muestras de su futuro espiritual pues,

como también dice el relato, el filósofo cordobés quiso conocer personalmente a la persona de

la que se contaban sonados portentos. Es decir, que en la fecha de la conversación, Ibn `Arabi

había recibido el fath, la iluminación divina tras un periodo de retiro espiritual. El fath, que en

árabe significa apertura y también victoria, adviene cuando el adepto ha superado una etapa

previa de disciplina iniciática.

Un discípulo de Muhieddin, al-Núri (m. 1248), reproduce en una de sus obras el relato de las

circunstancias de su iluminación que le contó el mismo Ibn `Arabi: «Aquel día me retiré

espiritualmente antes del alba y recibí la iluminación antes de la salida del sol. Después de la

apertura, durante toda la mañana, obtuve diversas estaciones y grados de perfección espiritual

que se prolongaron durante catorce meses en los que aprendí los secretos que luego dejé por

escrito. Aquella iluminación primera fue como un rapto extático»[127].

La biografía espiritual de Ibn `Arabi, como la de casi todos los sufíes del Islam, es el relato de

una peregrinación que tiene su punto de partida en una intuición originaria, a llamada divina, y

en un acto de voluntad que es la aceptación de esa llamada. La meta de ese viaje iniciático es el

núcleo, el corazón del corazón. Los estados espirituales permanentes que se alcanzan en la ruta

y los estados transitorios que conducen a ellos, constituyen las etapas del camino que llega a lo

real, la Verdad, al-Haqq. La consecución de ese objetivo no se realiza por medio de una

abstracción intelectual, sino por medio de una constante renuncia cuya sequedad caracteriza la

sed del peregrino al que solamente se le conceden indicios pasajeros o iluminaciones

transitorias por muy espectaculares que éstas sean.

Ese viaje del Ser al Ser que el sufí lleva a cabo y que, indudablemente, Mohieddin cumplió en

toda su plenitud, ofrece a quien lo sigue un vasto panorama de signos puestos en la creación

por su creador y en cuya interpretación correcta el Corán insiste repetidamente. Este es el

mismo afán que persigue Averroes y, por tanto, hay una identificación de objetivos que el

mismo filósofo confesó en la entrevista mencionada: «¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos

enseña el razonamiento?», preguntó entonces Averroes al sufí. La respuesta de éste contiene la

semejanza y la diferencia: «Sí y no».

Para Ibn `Arabi, más allá de la razón, existe la intuición capaz de descifrar los signos de forma

iluminada, como él mismo experimentó en Bujía en el mes de Ramadán del año 1200, donde

vio «una noche en la que yo contraje nupcias con los astros del cielo, sin que con uno solo de

ellos dejase de unirme, y esto con un gran deleite espiritual. Una vez que hube terminado mis

nupcias con los astros, se me entregaron las letras del alfabeto y también con ellas contraje

nupcias»[128].

No podemos exponer aquí con detalle toda la variedad del pensamiento sufí que Ibn `Arabi

encarnó hasta sus más elevadas formulaciones. Solamente haremos alusión al mismo en los

detalles que ofrecen el contraste más claro con las teorías filosóficas de carácter racional tal

como las presentó Averroes y de cuya confrontación con las del sufí murciano, aquél quedó

sumido en profundas cavilaciones como leímos en el fragmento que trajimos a colación.

La cosmología del hijo de Platón

Con este sobrenombre que se le dio a Ibn `Arabi, sus comentadores lo incluían en la categoría

de filósofo espiritual y, en cierta medida, partícipe de algunos rasgos del pensamiento racional

que manifestaban elementos no racionales como es el caso de la Cosmología. Hemos visto, en

páginas anteriores, cómo esa disciplina ha sido contemplada por Aristóteles y por Averroes

quien, en su exposición, no deja de aludir a aspectos que sobrepasan el marco de una

Cosmología estrictamente natural, para entrar en el dominio de lo que, también en

seguimiento de Aristóteles, reclama una fuerza motora que, como el deseo unitivo, supera toda

consideración científica estricta.

Desde el momento en que tuvo lugar su experiencia sobrenatural en la mencionada ciudad

argelina, el cielo no tuvo ya secreto alguno para Ibn `Arabi y en aquel momento adquirió

capacidad para reconocer los signos. Este proceso de contemplación, que llega a un punto de la

visión interior en el que el que contempla se encuentra con el

cosmos entero dentro de su

campo perceptivo, es lo que los tratados sufíes denominan como el océano dentro del barco.

Esta inversión cognoscitiva no es más que el estadio inmediatamente anterior a la orientación

definitiva hacia el Ser. El camino a seguir para llegar a Él se le muestra abiertamente al sufí en

los signos que están en el horizonte, los signos cósmicos, y en los que están en el yo, los signos

internos.

De ahí el significado profundo de las nupcias a las que alude Mohieddin, pues ellas simbolizan la

unión indisoluble de esos dos aspectos complementarios. Por ello, en el sufí murciano

encontramos dos aspectos del mundo que podemos conocer y una Teoría cosmológica que

establece en dos planos interpretativos, por lo menos, el campo de la reflexión: el aparente y

manifiesto a los sentidos y el oculto y reservado a la Verdad y al Uno que los resume y

armoniza.

De las influencias, orientaciones y fondo interpretativo de la Cosmología del jeque máximo hay

variadas opiniones e interpretaciones. La mayor parte de ellas hablan de su sincretismo y de su

utilización de fuentes herméticas, pitagóricas o neoplatónicas integradas en el conjunto de

doctrinas que se aplican a desentrañar el significado esotérico del texto revelado. En cierto

modo es el mismo discurso ambiguo y equívoco que rechazaba Averroes al hablar de los

batiníes en su obra y que ya hemos mencionado.

En realidad, cuando Ibn `Arabi habla del cosmos observable, utiliza como punto de referencia

un esquema geocéntrico y una base astrológica propia de su tiempo. La polarización subjetiva

que el sufí murciano opera en su exposición se corresponde asimismo con la relación

microcosmo/macrocosmo de gran predicamento, también, en la Astrología del momento.

Ibn `Arabi concibe el cosmos como un conjunto de esferas concéntricas distribuidas en forma

simétrica en relación a una esfera central que es la del Sol. Con ello, lo compara al polo, qutb,

que vendría a ser el corazón de ese Cosmos, de la misma forma que el corazón humano es el

centro de todas las operaciones anímicas y espirituales.

Por debajo de la esfera del Sol se encuentran sucesivamente: la esfera o cielo de Venus, la de

Mercurio, la Luna, el éter, el aire, el agua y, como núcleo inferior y topográficamente central, la

esfera de la Tierra. Por encima del Sol, se encuentran sucesivamente las esferas o cielos de

Marte, Júpiter, Saturno, el cielo de las estrellas fijas o de las estaciones, el cielo sin estrellas o

cielo de la torres zodiacales, la esfera del pedestal divino y la esfera del trono divino.

De esta forma, se reparten siete grados celestes por encima y por debajo del Sol, siendo la

esfera del trono la que cierra toda esa estructura cosmológica en lo superior, con la sutura en lo

inferior representada por la Tierra. La descripción topológica

citada, además, encuentra su

fundamento y justificación en la aleya 255 de la azora segunda del Corán, la denominada aleya

del Trono que «se extiende sobre los cielos y sobre la tierra y su conservación (a Al-lah) no le

resulta onerosa».

En este intento de armonizar los datos de la Revelación con la información cosmológica

disponible en su tiempo, Ibn `Arabi revela nociones y conceptos sobre el cosmos que

compartían también los filósofos racionalistas, entre ellos al-Farabi y, en general, todos

aquellos que expusieron el esquema cosmológico de la realidad en moldes neoplatónicos. La

Cosmología de Ibn `Arabi, en consonancia con estas teorías, explica que las esferas planetarias

son, a la vez, parte del mundo corpóreo y grados del mundo sutil.

El cielo sin estrellas, que es el límite extremo del mundo sensible, abarca simbólicamente todo

lo que el Ser humano puede observar y percibir sensorialmente y todo lo que está sujeto a

cambio, movimiento y duración o, desde el punto de vista de la perfección espiritual, lo que

está sujeto a generación y corrupción. Por debajo de las estrellas fijas existe el movimiento, la

duración y el tiempo, que transcurre más velozmente a medida que nos acercamos a la Tierra.

Así como los movimientos concéntricos de los astros se diferencian y aceleran en el orden

descendente de su dependencia sucesiva, así también se desciende en la escala de perfección.

Cuanto más perfectos son los cuerpos y las esferas, más simple es su constitución, están menos

compuestos de partes y, por tanto, son más inmóviles.

Por esta razón, la jerarquía astronómica de los cielos planetarios que utiliza Ibn `Arabi sitúa a

Mercurio entre Venus y la Tierra, pues el primero se mueve más rápidamente que Venus. La

Tierra, como límite inferior del sistema, es el Cuerpo más cambiante, más corruptible y más

móvil porque es el Cuerpo más compuesto. En el extremo opuesto y superior del orbe

esotérico, la esfera del trono es la esfera de la inmovilidad perfecta y absoluta por su total

simplicidad y carencia de partes que caracterizan al Uno.

Todos los movimientos que los planetas realizan se proyectan en el cielo de las estaciones o de

las estrellas fijas y ese reflejo se consolida en la esfera inmediatamente superior, el cielo sin

estrellas o de la torres zodiacales. De esta forma, los siete planetas de la Cosmología del sufí

vienen a ser los intermediarios cósmicos entre el mundo inmutable y el mundo del ámbito

terrestre. Solamente teniendo en cuenta esta estrecha relación entre lo superior y lo inferior,

puede entender el gnóstico espiritual la influencia de los astros en la vida humana pues ésta

está subordinada no a la Naturaleza astral, que es contingente, sino a la fuente y origen de esa

misma Naturaleza humana.

Con ello, puede entenderse también el destino del Hombre pues se lo entiende como inserto

en el concepto sufí por excelencia, el de la Unidad de la existencia, el uahdat al-uchúd del que

tan profuso empleo hacen casi todos los sufíes de todos los tiempos. Todas las especulaciones

que Ibn `Arabi realiza desde el punto de vista astronómico y astrológico, están encaminadas a

inscribir la causalidad cósmica en la perspectiva de la Revelación que actúa de forma inteligente

e inteligible.

Por lo mismo, las esferas citadas por al-Farabi y por todos los filósofos racionalistas, incluido

Averroes, llevan el nombre de Inteligencia o Entendimiento, como manifestación de su carácter

de símbolo y reflejo del Entendimiento cósmico y como prueba del orden lógico de sus

movimientos y transformaciones.

En una operación de razonamiento analógico, Ibn `Arabi desliza el contenido material de su

Cosmología hacia el ámbito de los religioso o espiritual. Así nos indica, en seguimiento o

simultaneidad con otras plasmaciones de esta Naturaleza, que a cada uno de los cielos

planetarios le corresponde una función profética determinada. Según la escala jerárquica de las

esferas, el primer profeta del ciclo de la profecía aceptada canónicamente por el Islam,

Abraham, tiene como residencia esotérica el cielo de Saturno, Moisés el de Júpiter, Aarón el de

Marte, Enoc o Idris en el del Sol, José en el de Venus, Jesús en el de Mercurio y Adán en el de la

Luna.

Adán se halla en la esfera inmediatamente anterior a la de la Tierra porque, según Mohieddin,

representa al Hombre único, al-insán al-mufrad, que en calidad de tal realiza las funciones de

mediador entre la Tierra y los cielos que están por encima de ella. La Luna significa aquí, para el

sufí murciano, el corazón de ese Hombre único que recibe la Revelación de la esencia divina y,

así como el aspecto de este astro cambia en sus cuatro fases, así también cambia el corazón de

ese Hombre único según la huella que en el ocasionan las verdades que continuamente le son

reveladas.

Ibn `Arabi cronista del tiempo de Averroes

Hay dos puntos de coincidencia entre Ibn `Arabi y Averroes: en lo tocante a la crítica de los

sufíes de su tiempo y en la percepción que el primero hace de los filósofos racionalitas del

mismo. Como veremos más adelante, Ibn `Arabi no es del todo ajeno al conocimiento de las

teorías del pensamiento racional que circulaban en su entorno social y no podía ser de otra

manera por cuanto que el sufí era un hombre de su tiempo y abierto a todas las sugerencias

que pudieran aportarle una mayor coherencia expositiva en sus escritos.

Por otra parte, como Averroes, era consciente del estado de dejadez a que, en su opinión había

llegado la práctica sufí que es el que, en gran medida, rebate el filósofo cordobés: una cosa

eran los charlatanes de toda índole que, al abrigo de la

respetabilidad de una práctica espiritual

acreditada, manipulaban nociones y distorsionaban conceptos bajo capa de conocimiento

cierto, y otra, las espiritualidades concretas encarnadas en personas de toda confianza

intelectual y, sobre todo, Ética. Son los pertenecientes a este grupo los que en el ánimo de

Averroes podrían forman parte del Cuerpo social almohade, de un organismo al que todas sus

partes le son necesarias para el cumplimento de una tarea común. Por ello, su interés en

conocer de primera mano al hijo de su amigo que, con toda seguridad, había hecho elogios

sinceros de la pureza de las intenciones de su vástago.

Consciente también Ibn `Arabi de la necesidad de reformar, depurar y restablecer las prácticas

espirituales que llevaban a cabo los sufíes andalusíes, escribió una terminología de vocablos y

nociones propios de la vía iniciática que sirviera de molde y fundamento al discurso lingüístico

que exponían en sus escritos. Por otra parte, esa terminología tendría la virtud, a modo de

código para iniciados, de que las prácticas sufíes rectamente entendidas fueran asequibles tan

sólo a los verdaderamente iniciados en la vía, a los que pudiéramos denominar la elite del

sufismo, de análoga forma a la que Averroes indicaba prudencia y cautela en lo referido a la

difusión de conocimientos sutiles a la masa del pueblo no preparada intelectualmente para

entenderlos.

Así, bajo la forma de una epístola dirigida a un amigo, Ibn `Arabi escribió un breve compendio,

El espíritu de la santidad sobre los consejos del Alma, con el propósito de mostrar que en al-

Andalus existían sufíes que habían escalado los más altos grados de la perfección y que, por

tanto, debían considerarse con los representantes de la Verdad en lo tocante a la vía

iniciática[129].

En la exposición de la vida de los sufíes andalusíes, en este caso andaluces con toda la

propiedad del calificativo, encontramos una crónica viva y directa de la espiritualidad islámica

que es la misma que tenía a su alrededor Averroes y que diseña una geografía sufí, llena de

rasgos de aguda observación psicológica, que se dispersa en topónimos que denotan la

importancia de las localidades de al-Andalus en lo relativo a su carácter de focos de irradiación

espiritual: Palma del Río, Carmona, Córdoba, Rota, Morón, Cazalla, Tarifa, Marchena, Granada,

Almería y, sobre todo, Sevilla pues era el lugar de residencia habitual y centro de la formación

como sufí del autor.

A través de cincuenta y cinco referencias biográficas que son las que Ibn `Arabi nos ofrece en su

obra citada, descubrimos, además, todo el universo social y laboral en el que estaba sumergido

el sufismo andaluz: los oficios a los que se dedican los devotos, sus grados espirituales

alcanzados, la ortodoxia o heterodoxia de sus prácticas, sus

relaciones con las escuelas jurídicas

canónicas, la condición social de los sufíes más destacados y la vida religiosa de casi todo al-

Andalus en el siglo XII.

El sufí era un exiliado en el mundo pero que pertenece a él y es consciente de ello y muchas

veces se ha hablado de esta característica que hacía del sufí un personaje peculiar en los

núcleos urbanos de todo el mundo islámico. El sufismo como tal no constituye, ni en su teoría

ni en su práctica, un sistema homogéneo y definido. No es tampoco una secta ni una derivación

herética de los principios de la Fe. Es, simplemente, una forma de vida que tiene como fin la

unión evitando toda contaminación libresca y destinada a la pura experiencia de la vida. A

diferencia del solitario de Avempace que también perseguía la unión intelectual con el mismo

principio reclamado por los sufíes, éstos se sienten parte del mundo en que viven y la

cotidianidad de sus existencias no les impide el ascenso a la Unidad.

Algacel, en su Vivificación de las ciencias religiosas, explica que los sufíes aprecian las ciencias

venidas por inspiración de lo Alto y no las adquiridas por el estudio. No ansían, pues, el estudio

de la Ciencia, ni se dan a escrutar argumentos ni aquilatar doctrinas. La vía es un combate

espiritual hasta la llegada a lo real que empieza cuando Al-lah toma a su cargo el corazón de su

siervo y le comunica la iluminación y la verdadera Ciencia.

El Islam andalusí, mucho más conservador por su mayor distancia y lejanía de los focos

innovadores de Oriente, mantuvo casi incólume su espiritualidad original. Sin embargo, a la

altura del siglo XII, en la cima del esplendor almohade que propugnaba una única ideología y

un único precepto, esas influencias orientales ya habían llegado a al-Andalus aunque fueron

canalizadas y reconducidas por los sufíes verdaderos, como fue el caso de Ibn `Arabi, de forma

que la vía que éste propugnaba sabía armonizar lo más sensato del sufismo oriental con la

idiosincrasia del temperamento andalusí, más refractario que el de Oriente a las

extremosidades del Ascetismo y de la Imaginación.

Algunos de los sufíes «auténticos» que describe Ibn `Arabi en su obra debieron ser, además,

conocidos o colegas de Averroes, como es el caso de Abu Abd Al-lah ibn Qassúm, jurista de la

escuela malikí y elocuente defensor de la nobleza y los altos méritos de la Ciencia y de la

especulación racional. Ello no le impidió iniciarse en la vida espiritual y pasó a ganarse la vida

cosiendo gorros.

Otros, como Sálih al-Jarráz, el santo zapatero de Sevilla, se ganaba la vida como zapatero

remendón, o al-Jayyát, como sastre. Otros sufíes sevillanos dedicados a menesteres destinados

a ganarse el sustento ejercieron de vendedores de berros, como Muhammad, o dedicados a

recoger y vender quermes, como el tunecino residente en Sevilla,

Abu Uakil Maymún.

Quermes es el insecto hemíptero parecido a la cochinilla, cuya hembra forma las agallitas que

le dan el color de grana y de ahí su utilidad como colorante una vez muerto y disecado y

triturado este órgano que, empleado como materia tintórea para los vestidos, se manifiesta en

el color carmesí, nombre éste debido al del insecto en cuestión.

Todos los productos manufacturados por los sufíes, desde los gorros hasta los zapatos y las

telas, así como los derivados de la producción agrícola, tenían un destino común: su venta en el

zoco. Los zocos, situados en los alrededores de las mezquitas aprovechando las oportunidades

de venta que resultaba de la afluencia de visitantes a la misma, fueron parte indispensable de la

vida comunitaria andalusí y espacio privilegiado para el trato social entre las gentes del pueblo

llano.

Los zocos de Sevilla, microcosmo vivo y palpitante de la ciudad, debieron ser similares a los de

las grandes urbes de al-Andalus, entre ellas, Córdoba y su espacio y connotaciones no debieron

ser ajenas a la vida cotidiana de Averroes que, por otra parte y para la época a la que nos

estamos refiriendo, debió ser fuente de ocupación jurídica por los conflictos y situaciones que

de la compleja vida comercial y mercantil del zoco se podían derivar. En época almohade no se

encuentran datos explícitos referentes a los zocos cordobeses y solamente hay documentado

un mercadillo situado junto a la mezquita de Abu Uahb en un lugar no determinado de la

ciudad. Durante el califato, el zoco mayor de Córdoba se encontraba en el lado sudoeste de la

cerca de la medina y aledaño al alcázar de los omeyas[130].

No hay que olvidar que en la geografía sufí que nos describe Ibn `Arabi hay referencias de

mujeres sufíes que eran admitidas a la vía en total condición de igualdad que los hombres.

Entre ellas destaca a Sol o Jazmín de Marchena y a Nunna Fátima, hija del cordobés Ibn al-

Muzanna.

El racionalismo ruxdiano de Ibn `Arabi

El jeque máximo manifiesta en algunos de sus más importantes escritos el conocimiento que

tenía de los pensadores racionalistas de su tierra de adopción y de las artes argumentativas que

cabía emplear en su trato con ellos pues la respuesta, críptica por demás, que dio a la pregunta

de Averroes durante la entrevista en Córdoba no deja lugar a dudas sobre dicho conocimiento:

«Entre el si y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices».

Sentencia a modo de oráculo que presupone una tesis racional bajo el ropaje del símbolo.

Si entendemos «espíritu» como forma, la coincidencia entre el filósofo y el sufí es completa.

Desde un punto de vista moral, la cerviz a la que apela el sufí, es símbolo del orgullo y del

engreimiento («doblar la cerviz» es frase que indica humillación): es decir que, con la muerte

del la materia, la forma sobrevive y con la desaparición de aquella, desaparece también los

orgullos mundanos. No sabemos medir el alcance de esta última afirmación hecha por el joven

Mohieddin ante alguien que tenía todos los atributos para sentirse ufano, tanto como juez de

Córdoba, como filósofo racionalista encumbrado.

Posiblemente la cerviz aludida, que como sabemos es la parte dorsal del cuello, es también

símbolo del alojamiento de facultades que se encuentran en el cerebro. En el Colliget Averroes

describe las facultades del mismo y las limita a cuatro: imaginativa, cogitativa, Memoria y

conservativa. La localización de cada una de ellas en el cerebro queda definida por el autor del

siguiente modo: la imaginativa, se localiza en la proa y parte anterior del cerebro y la cogitativa

en la cámara media del mismo. Las facultades de Memoria y Conservación quedan alojadas en

la parte posterior de la cabeza.

Sin dejarnos llevar por la Imaginación y las cábalas sin fundamento, nos atrevemos a proponer

la hipótesis explicativa de que la alusión del sufí a las cervices que desaparecen del Cuerpo tras

su muerte, viene referida a la desaparición del orgullo intelectual cimentado en las operaciones

racionales a las que Ibn `Arabi estaba poco dispuesto a dar crédito excesivo. Pero Al-lah es más

sabio, como dicen los creyentes.

En general, tenemos datos que avalan esa poca credibilidad que al sufí le merecen los filósofos

y muy especialmente, los así llamados sin fundamento alguno. Tras la entrevista citada, Ibn

`Arabi cuenta que quiso volver a reunirse con Averroes posiblemente para seguir platicando

sobre los infinitos matices que se dejaron uno y otro en el aire y, sobre todo, por el evidente

estado de estupor en que quedó el filósofo cordobés tras el encuentro.

Sin embargo, antes de llegar a una nueva visita, el sufí nos cuenta que «por una misericordia de

Al-lah se me apareció en el Éxtasis, bajo una forma tal, que entre su persona y la mía mediaba

un velo sutil, a través del cual yo lo veía, sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo

ocupaba, abstraído como estaba él, pensando en si mismo. Entonces dije: En verdad que no

puede ser conducido hasta el grado en que nosotros (los sufíes) estamos»[131].

En una Las revelaciones de La Meca, en árabe Al-Futuhát al-Makkía, Ibn `Arabi distingue dos

clases de filósofos. El descreído que, en su opinión, será condenado eternamente a la

ignorancia de la que hizo gala en vida, de la misma forma que serán castigados los creyentes

ignaros, es decir, aquellos que no pusieron en práctica el Mandato divino de entender los

Signos de la Creación. El otro grupo de filósofos es el de los filósofos creyentes, como Averroes,

de rasgos intelectuales muchos más nobles que los de los anteriores, aunque no cumplen

plenamente con el requisito del conocimiento propio del amigo de Al-lah, el uali. Superior a

Aristóteles es, en opinión de Ibn `Arabi, el «divino Platón» del que opina que no tiene rival

entre los filósofos de la época, sus contemporáneos andalusíes.

Algunos estudiosos de la obra y el pensamiento del jeque máximo han dicho que su

conocimiento de la Filosofía era no sólo muy superficial sino que ni siquiera se preocupó por

entenderla. Una de estas estudiosas, de indudable mérito investigador, aduce como prueba de

ese desconocimiento la reacción del sufí tras la lectura de un pasaje de La ciudad virtuosa de

al-Farabi quien afirmó de la obra del filósofo persa: «He visto a un infiel declarar en un libro

titulado La ciudad virtuosa, libro que me encontré, sin haberlo visto nunca antes, en casa de un

conocido mío de Marchena de los Olivos y traté de enterarme de su contenido. Leí un

fragmento en el que decía el autor: Quiero estudiar en este capítulo como establecer la

existencia de una divinidad en el mundo ¡sin nombrar a Al-lah! Me irrité de tal modo que le

eché el libro a la cara de su dueño»[132].

Es extraño que, dice Addas, que habiendo leído la obra de Algacel y habiendo viajado por el

mundo y tratado con toda suerte de personajes, Ibn `Arabi mostrase ese desconocimiento de la

obra de al-Farabi. Mas sorprendente todavía resulta el hecho de que pudiera haber

desconocido las obras de Averroes, al que conoció personalmente, al menos el Taháfut en el

que el filósofo cordobés ataca al filósofo oriental como hemos visto. En todo caso, dice la

estudiosa, se constata que los nombres de Avicena, al-Kindi o Ibn Tufayl están ausentes de sus

citas en sus textos. Por el contrario, se refiere en dos ocasiones a Ibn al Sid de Badajoz y habla

de su interpretación pitagórica de la Unidad si bien el pensador extremeño era más conocido

como lingüista y gramático que como filósofo.

Sigue diciendo Addas que a esta ignorancia de la Filosofía islámica, se añade la referida a la

Filosofía griega pues las alusiones a sus pensadores más destacados se limitan a nombrar a

Platón, Sócrates y Aristóteles sin dar muestras de que hubiera leído algo de ellos. En cuanto a

las nociones del pensamiento neoplatónico se limitaban a lo que de él aparece en las obras de

Ibn Masarra o en las Epístolas de los llamados Hermanos de la pureza.

Sin embargo, una lectura siquiera superficial de una de las obras fundamentales de Ibn `Arabi,

su Fusus al-Hikam, «Los engarces de la sabiduría», nos ofrece un panorama algo distinto del

que se nos está hablando. Bien a través de opiniones indirectas o por medio del trato con

filósofos de al-Andalus o fuera de ella, bien por una lectura somera de sus obras a las que no

alude porque, en el fondo, no le sirven para la construcción de su discurso, el sufí muestra un

conocimiento claro de numerosos temas de la Filosofía racional que, en algunos casos, parece

proceder directamente, aun por personas interpuestas, de la obra de Averroes.

La fundamentación de una hipótesis sólida a este respecto precisa de una análisis a fondo de

toda la obra de Ibn `Arabi. En este caso, solamente con el propósito de mostrar esa suposición

y limitándonos tan sólo a Los engarces de la sabiduría, exponemos nuestras conclusiones en lo

que sigue.

En primer lugar, ya lo hemos visto, Ibn `Arabi posee una Teoría cosmológica que, aunque teñida

con datos ajenos a la Cosmología filosófica, no deja de tener relación informativa con teorías

anteriores a él. Refiriéndose al Sol, como objeto específicamente astronómico, nos dice que «se

sabe por la experiencia que el Sol es ciento sesenta veces mayor que la Tierra». En el capítulo

de la obra dedicado a la sabiduría del profeta Xuaib, nos habla del mu'azil que cree en el

efecto del castigo de Al-lah y de los «sabios especulativos y los intelectuales, tanto de las

épocas pasadas como de los actuales mutakal-limun que hablan en su discurso del sí mismo y

su esencia».

Hablando, en el mismo capítulo, de la renovación continua de la existencia por parte del hálito

creador divino, trae a colación con toda justeza la opinión de los axaaríes que «reconocen las

propiedades accidentales» aunque a continuación delimita esta afirmación diciendo de ellos

que «no han sabido que el total del mundo es un conjunto de propiedades accidentales por lo

que cambia a cada tiempo, pues lo accidental no dura dos tiempos»[133].

A pesar de que Ibn `Arabi rechaza en general la argumentación racional aplicada a temas

espirituales, no deja de reconocer que «el discurso ilâhico (el

referido a Al-lah) transmite según

lo acostumbrado por aquellos a los que se dirige y también según el resultado de la

especulación racional… y no de acuerdo al desvelamiento»[134]. En el capítulo de la obra

dedicado al profeta José, hablando de la analogía del mundo y su relación con el creador, aduce

el ejemplo de la sombra producida por un Cuerpo y trae a colación nociones de la especulación

racional: «Y aunque puedas suponer la no existencia del lugar para la sombra, podrás al menos

decir que es una realidad inteligible, mas sin existencia para el sentido. Estará en potencia en la

identidad del individuo al que se le atribuya. El lugar donde se proyecta esa sombra iláhica es

aquello a lo que se dice mundo: es el conjunto de las actualizaciones de los posibles»[135].

Pero donde mejor se deja ver, en el libro citado, el conocimiento de las teorías de los filósofos

racionalistas es, a nuestro juicio, en el capítulo dedicado a la sabiduría del profeta Saleh. Por

medio de una sutil argumentación que sabe llevar los presupuestos de la Lógica asimilada por

Ibn `Arabi en notable grado, es especial el procedimiento silogístico que remite a lo que

Averroes escribiera sobre ello, al terreno de la visión trascendente de la Creación, el sufí

expone lo siguiente, siendo nuestro el subrayado: «Has de saber, Al-lah te lo permita, que la

Razón está edificada sobre la singularidad en sí y le corresponde lo impar, que es desde el tres

en adelante»[136].

En este caso, el sufí se refiere a la Razón de la Lógica y, en su descripción de la deducción

creativa, pues así creemos que entiende el acto de Creación, expone lo siguiente:

Se concreta, pues, el origen de la Creación a partir del tres, desde ambos lados. A continuación,

el mismo esquema se reproduce en la existencia de significados desde la argumentación: es

necesario al argumento estar compuesto de tres partes, según un sistema determinado y unas

condiciones específicas. Sólo así se puede dar existencia a una conclusión. Ello es

imprescindible. Y es de este modo: el especulador construye su argumento a partir de dos

premisas, estableciendo un enlace entre ambas, como lo es el coito, siendo entonces tres y no

más por la repetición de uno de los elementos repartidos entre ambas. Acontece el resultado

que se desea cuando se produce este ordenamiento en sus condiciones específicas, al

relacionar ambas premisas con la repetición de uno de sus elementos singulares en cada una de

las partes y con lo que se hace correcto su carácter singular. Y la condición específica es que la

norma sea más general o al menos equivalente al pretexto y así se obtendrá un resultado

creíble. En caso contrario, sería un resultado falso

[137]

.

He aquí un modelo didáctico de la formación de un silogismo demostrativo de acuerdo con los

cánones aristotélicos y, evidentemente, de Averroes. La comprensión que Ibn `Arabi demuestra

del reparto de las premisas del silogismo: una premisa mayor, seguida de otra menor con un

término medio que se repite y que no aparece en una conclusión que debe tener como norma

que sea de alcance universal, es la exposición de un método deductivo procedente de la

Filosofía racional y que el sufí murciano parece dominar en todos sus alcances hasta el punto de

que lo aplica a uno de los temas tan trascendentales para la espiritualidad y la Teología

espiritual como es el de la Creación divina del mundo.

Mucho más podríamos extendernos en el análisis de los componentes racionales, cercanos a

los de Averroes, manifiestos en la obra del sufí andalusí Ibn `Arabi que, a pesar de las

coincidencias o influencias especulativas que se advierten en su obra citada, nunca dejó de

sentir, más que de pensar, en ese sutil velo que lo separaba de su contemporáneo, y admirado,

filósofo que ocupaba un grado diferente del «que nosotros estamos».

CAPÍTULO QUINTO

HACIA LA CIUDAD IDEAL

En un libro publicado en Venecia en 1549 se opina que el orden de escritura que siguió

Averroes en la redacción de sus obras tenía tres etapas: los compendios, escritos en su

juventud; los comentarios medios en su etapa de madurez y los grandes comentarios en la

vejez. Esta opinión gozó de predicamento durante tres siglos aproximadamente. En el siglo XIX,

Renan, basándose en alusiones del mismo Averroes, dijo que esa secuencia temporal no

coincidía con la realidad de los hechos pues el filósofo cordobés, al final de su gran comentario

a la Física de Aristóteles, acabado en 1186, afirmaba que escribió un breve tratado sobre el

mismo tema en su juventud, como se lee en la versión hebrea del magno comentario citado.

Dejando aparte estas disquisiciones cronológicas que también, como hemos venido diciendo,

forman parte de los problemas de datación para cada una de las obras del autor, lo cierto es

que en esta última etapa de su vida, entre 1184 y 1198, que relatamos en el presente capítulo,

Averroes escribió las tres grandes obras que coronan su carrera: los grandes comentarios a la

Física, el Alma y la Metafísica. Además, de no menor importancia por su significado, escribió

un compendio sobre la República de Platón y otras obras de Medicina, Retórica y Lógica, como

tendremos ocasión de ver.

A nuestro juicio, lo primordial en el estudio del texto general de Averroes no es detectar con

mayor o menor precisión si las partes del mismo que representan sus obras concretas se

corresponden con etapas determinadas de su evolución personal, sino que lo importante es

señalar en esa evolución la presencia determinada y determinante de cada uno de sus libros en

tanto que momentos significativos y definitorios de cada uno de los hitos de su vida.

En páginas anteriores, decíamos que todo ese texto tiene la apariencia de haber sido pensado

de una vez, pero que sus plasmación por escrito, parcelado en el tiempo, sacando a la luz el

libro que en cada momento Averroes debió considerar oportuno, responde o coincide con un

momento significativo de su vida. Ahora, en 1184, cuando esa vida entra en una definitiva

etapa, es cuando aparecen esos magnos comentarios mencionados y, como veremos, en

sincronía casi perfecta con los acontecimientos que tuvieron lugar en estos catorce años

finales.

Hasta este momento, en el pensamiento de Averroes, que deberíamos denominar en

consonancia con lo dicho, «pensamiento escrito», la Ciencia y la Fe han sido los dos polos o

extremos de una tensión reflexiva permanente que hizo eclosión en el Taháfut. En ese libro, en

opinión de Renan, Averroes filosofó libremente sin escapar de los presupuestos de la Teología

pero tampoco pretendiendo evadir las cuestiones teológica para evitar el conflicto. Imbuido

como estaba y lo estuvo siempre de un racionalismo de origen aristotélico, en esa obra afirmó

que «todo lo que sobrepasa la capacidad de la Razón, lo enseñó Al-lah a los hombres por medio

de la Revelación. Las verdades inaccesibles a la Razón y cuyo conocimiento es necesario para la

vida humana son de dos clases: o bien son inaccesibles de manera absoluta, es decir, que no

está en la misma Naturaleza de la Razón el alcanzarlas, o bien inaccesibles a una determinada

rango o categoría de los entendimientos humanos» y «como la religión expone principios que

sobrepasan todo Entendimiento humano, debemos admitirlos aunque se ignoren sus

razones»[138].

Hay una cuestión que parece ser la prueba definitiva de los privilegios de la Fe sobre los de la

Razón: los milagros. A este respecto, Averroes no elude el problema, sino que, como

racionalista de una «vía media», aporta su punto de vista en el que se manifiesta como filósofo

y como hombre de Fe: «Sobre los milagros nada dicen de ellos los filósofos antiguos. Según

ellos, puesto que se producen, son cosas sobre las que no es preciso intentar indagar ni discutir.

Se trata de cuestiones de orden religioso y quien intente debatirlos o negarlos, es la misma

religión la que lo hace merecedor de un castigo, de la misma forma en que son castigados los

que discuten o niegan principios religiosos tales como la existencia del Creador, la vida futura o

las virtudes encaminadas a la salvación en ella. No hay que dudar de su existencia y son

manifestaciones cuya entidad pertenecen al orden divino y, por ende, in accesible a la Razón

humana»[139].

Aunque Averroes medita y escribe desde y para la Razón, y para ello se asiste de un sólido

fundamento filosófico enraizado en la historia del pensamiento, en la operación analítica que

lleva a cabo esa misma Razón, debe afrontar todo aquello que escapa a la misma y que

pertenece, por derecho, al territorio de la Fe. Así lo hicieron de forma clara, en el pensamiento

islámico anterior a él, los mu’tazilíes, los axaaríes y Algacel.

En todos ellos, incluido el pensador cordobés, sintiéndose partícipes de una misma cosmovisión

cuyo principio es el principio originario que, además, es lo real y la Verdad, como indica el texto

revelado, todo indica que mientras permanezca la Fe, la búsqueda de la Ciencia por medio de la

Razón conservará su permanente justificación. Si el filósofo puede soñar con un conocimiento

del mundo como totalidad, es la Fe la que otorga sentido su búsqueda. Como se deduce de la

última cita textual, que procede del Taháfut, si hubiera que destruir o abolir por medio de la

Razón, aunque solamente fuese uno, los principios absolutos que promociona la Fe, se

precisaría un conocimiento también absoluto de naturaleza racional capaz de medirse con tan

alto enemigo.

Una dispersión de conocimientos racionales parciales y singulares, como los únicos asequibles

al Ser humano, cuando se comprometen en el arriesgado combate contra principios no

racionales pero absolutos, como son los de la Fe, puede derivar en la constitución de una forma anómala de racionalidad y contradictoria consigo misma: la Razón irracional. Y a ello no está dispuesto el pensamiento de Averroes que opta por la integración de todos los conocimientos singulares en una síntesis superior que sea capaz de otorgar, mediante ella, la cualidad de Universalidad necesaria y asequible al Entendimiento humano especificado en el más alto rango de los tres que propone el filósofo de Córdoba. El paradigma de esa síntesis es la Metafísica y, en su caso, la expuesta por el estagirita.

Al-Kindí, que fue el primer filósofo árabe de la serie de filósofos racionalistas del Islam, definió a la Filosofía en general como el esfuerzo humano por parecerse a la actividad divina. Esta definición, basada en la opinión de Platón, proclamado como divino, remite al seno donde se genera la auténtica Filosofía, la Metafísica, que, según al-Kindí, es la forma más noble de la Filosofía pues es la Ciencia del verdadero que es causa de toda Verdad. Por ello, la Metafísica fue denominada «Ciencia de las cosas divinas», ’ilm al-ilahíat, y por ello, también, son los filósofos racionalistas musulmanes quienes consideraron a Aristóteles como su primer maestro.

Dicho esto, como breve proemio a lo que Averroes escribió en los catorce últimos años de su vida, volvamos a los hechos de la misma. En 1184, murió en al-

Andalus el sultán Abu Iaqub

Iúsuf a resultas de las heridas recibidas en el asedio a Santarem. Le sucedió en el trono

almohade su hijo Abu Iúsuf Iaqub denominado al-Mansúr, el Victorioso que mantuvo al

filósofo en todos los cargos y ocupaciones que este había tenido en vida de su padre, el sultán

Iúsuf. Después de su entronización, el nuevo emir manifestó su gran aprecio por Averroes

porque su trato con él se había consolidado cuando era solamente heredero al trono y las

distancias protocolarias quedaban más diluidas y las cercanías personales eran más asequibles.

Una vez situado a la cabeza del imperio, sus nuevas responsabilidades no le impidieron

continuar con aquella amistad, complicidad diríamos hoy, y Averroes permaneció en la corte de

Marrakech una vez dejada su función de juez supremo de Córdoba sobre cuyas circunstancias,

las relativas al abandono de este puesto, las fuentes documentales resultan parcas.

Por otra parte, al-Mansúr perecía haber heredado de su padre el gusto por la Ciencia y la Teoría

racional o, cosa más probable, esa afición le venía de su trato asiduo con el filósofo que, a este

respecto, vendría a ser como un maestro de excepcionales dotes intelectuales que a buen

seguro inició a su discípulo, el joven heredero, en la lectura, el estudio y la reflexión sobre los

temas que de continuo ocupaban la mente y el quehacer de Averroes. Éste llegó a asombrarse

de su situación en la corte y de su intimidad con el califa al que tuteaba pero, presintiendo que

aquello era demasiado bueno para ser Verdad, contestaba a lo que le felicitaban por el favor

califal, según Ibn Abi Usaibía, que no merecía la pena complacerse en ello porque el emir de los

creyentes «me ha distinguido en con una gracia que yo no esperaba».

El comentador de la física

En el año 1185 murió Ibn Tufayl que había precedido, como dijimos, a Averroes en la función de

médico de la corte. Aunque había recibido sólidos y profundos conocimientos en Filosofía,

Astronomía, Literatura y lengua árabe, fue la Medicina, en la que también tuvo un aprendizaje

solvente, la dedicación a la que se entregó en Marrakech habiéndola ejercido antes en Granada

cuando fue secretario del gobernador de la ciudad. Médico de la familia califal y del sultán Abu

Iaqub Iúsuf, recibió de éste numerosas muestras de respeto, alta consideración y amistad.

Ambos pasaban días enteros dedicados al coloquio filosófico en el que, como sucedió con

Averroes, el filósofo de Guadix instruía al emir en las ciencias racionales. Las intrigas de la corte

que hicieron mella en Averroes, no tuvieron efecto alguno en Ibn Tufayl.

El ya citado cronista de la historia almohade, al-Marrakuxí, nos da noticia de cómo el filósofo

conservó siempre la amistad del soberano y la de su hijo y posteriormente Emir, Iúsuf al-

Mansúr. Los soberanos almohades, los sucesores de Ibn Túmart, dice el cronista, convertidos

todos ellos en filósofos para beneficio de la comunidad de los creyentes, ofrecían el

espectáculo curioso e instructivo que nos deja ver, mejor que ninguna otra cita documental, la

feliz alianza entre el poder y el conocimiento. A los solemnes funerales con motivo de la muerte

del filósofo en la capital del imperio, asistió en persona el emir de los creyentes Abu Iúsuf

Iaqub.

Una vez acomodado a las exigencias que reclamaban de Averroes su presencia en el centro

neurálgico del Estado, el filósofo cordobés tuvo tiempo para terminar, en ese mismo año de

1185, unas reflexiones escritas sobre los Segundos analíticos de Aristóteles, como preparación

y puesta al día de conocimientos y saberes que complementaban lo que iba a exponer en los

grandes comentarios que ya estaba redactando.

El primero de ellos, de 1186, se refiere a la Física aristotélica y, no conociéndose su original

árabe, la restitución de su título en árabe a través de la traducción latina del mismo es: Xarj

Kitáb al-samá al-tabi'í, es decir, «Gran comentario del Libro sobre la Naturaleza del cielo», o

comentario de la Física aristotélica. A este respecto, hay que decir que en el conjunto de las

obras de Aristóteles no se encuentra una Física en el sentido que damos hoy a tal

conocimiento, sino una serie de principios generales que aplican

los conceptos de acto,

potencia y movimiento a los seres del mundo corpóreo.

En el libro VIII de su Física, Aristóteles y, posteriormente Averroes, hablan de que todas las

sustancias pertenecientes al mundo físico, las celestes y las terrestres, se caracterizan por su

movilidad aunque de diferencian en la clase de movimiento que determina la Naturaleza misma

de cada sustancia. Las celestes son compuestas y son móviles con el movimiento circular como

única trayectoria y las terrestres poseen movimiento local, además de ser generadas y

corruptibles.

Acerca de la noción de movimiento, éste debe ser entendido siempre como resultante del

juego operativo de la potencia y el acto: el movimiento es el tránsito de un ser de la potencia al

acto o, dicho con las palabras de Aristóteles, acto de un ser en potencia en cuanto que ese ser

es potencia. Por tanto, no se concibe el movimiento ni cuando el Ser está en potencia ni cuando

está ya en acto, sino en el tránsito de la primera al segundo. De esta forma, podemos

entender que el ente móvil se encuentra en una especie de «acto imperfecto» entre la potencia

que se dispone a ser actualizada y el acto que es la realización misma.

La explicación esencial del movimiento, aquella que explica por qué existe el movimiento y no

su ausencia o carencia se deduce, en primer lugar, de la experiencia sensorial: todos los entes

se mueven, cambian o se transforman. En segundo lugar, ese movimiento tiende por naturaleza a un fin determinado pues toda acción se realiza con un objetivo y si no existiera éste, nada tendría por qué actuar. Para Aristóteles, el fin hacia el que los entes se mueven, actúan y tienden es su propia perfección. Por ello, los movimientos se especifican en razón del término o fin al que tienden: mutación sustancial, en las que hay cambio de entidad en el paso de una sustancia a otra y resultan imperceptibles, y mutaciónaccidental en la que el movimiento es perceptible por cuanto que implica un cambio de lugar, un cambio en la cantidad de movimiento o en la pérdida o adquisición de una determinada cualidad.

El lugar y el tiempo, por la relación que ambos conceptos mantienen con la explicación de la movilidad universal, ocupan lugares destacados en la Física de Aristóteles. Los cinco primeros capítulos de su libro IV están dedicados a esclarecer la noción de lugar que aparece definido como «el primer término inmóvil del Cuerpo circundante». Distinto y separable de los cuerpos, es el término del movimiento local y de la existencia de un Cuerpo en un lugar resulta en dicho Cuerpo el accidente donde.

El Universo, finito por su propia naturaleza, no ocupa ningún lugar y, suponiendo la existencia de un Universo cerrado y lleno, no es posible elaborar el concepto de vacío. Ello exige la

explicación correspondiente a esta hipótesis: el mundo terrestre está «lleno» de los cuatro

elementos y el celeste lo está del éter. Todos los cuerpos terrestres están envueltos en los

cuatro elementos formando una contigüidad de envoltorios de forma que la superficie más

interna del Cuerpo circundante envuelve sin fisuras al Cuerpo localizado.

El universo aristotélico, esférico y limitado, es el ámbito general de dos tipos de movimiento: el

circular que pertenece a los cuerpos celestes, eterno y sin contrario, y el rectilíneo, que

corresponde a los cuerpos terrestres y que puede dirigirse hacia arriba o hacia abajo y el

término de estas dos trayectorias es el lugar natural. Como los movimientos de cada elemento

hacia su lugar natural tiende a la aceleración, pueden tener movimiento contrario y puede

haber encuentro violento entre este movimiento contrario y su opuesto. En el ámbito de las

esferas, éstas se mueven con sus astros correspondientes con movimiento eterno y circular.

En cuanto al tiempo, es resultado del movimiento: «el tiempo es la medida del movimiento

según lo anterior y lo posterior», dice Aristóteles, para el que no puede haber tiempo si no se

da el movimiento siempre que, como condición indispensable, intervenga un Entendimiento

que compare las posiciones locales del ente que se mueve y las distribuya en una antes y un

después. Si el movimiento es eterno, el tiempo también lo es y éste siempre está en estrecha

dependencia del primero: el movimiento real genera un tiempo real. Si el movimiento es

imaginario o ideal, el tiempo también lo será. En el universo aristotélico, como indica

claramente el libro V de la Física, solamente se concibe la limitación y la finitud como rasgos

esenciales de su esencia. Por tanto, no es posible la existencia de un Cuerpo infinito.

Observemos que, en todo lo que estamos refiriendo, bien que de forma esquemática y breve,

sobre los conceptos de infinitud, eternidad, movimiento, tiempo y otros similares en la obra de

Aristóteles, deben ser entendidos en el contexto de la actitud filosófica del primer maestro que

en su magna obra intentó dar una respuesta, a la vez que armonizar en la medida de lo posible,

a tres cuestiones fundamentales que habían definido aspectos filosóficos de gran

predicamento: el monismo estático de Parménides, la esencia del cambio de Heráclito y el

idealismo de Platón.

Postulando que lo que se mueve no es el Ser sino los entes particulares, deducía el filósofo

griego que «no dicen Verdad los que afirman la inmovilidad del todo (Parménides) ni tampoco

los que afirman la movilidad (Heráclito)». En su Metafísica aparece la solución al dilema entre

ambos extremos: Los seres particulares se mueven, pero sus esencias son inmutables y

permanecen a través de todos los cambios y transformaciones.

Un antecesor de Parménides, Jenófanes de Colofón (m hacia 530

a. C.), nos habló, trescientos

años antes que Aristóteles, de la permanencia del Ser en su inmutable unidad en medio de la

destrucción y movimiento de los entes particulares. Además, proclamó, junto a la existencia de

dioses inferiores y demonios, la presencia de un Dios único, eterno, inmóvil, inmutable e

inalterable que trasciende toda idea antropomórfica que de él podamos hacernos.

El modelo de perfección teórica del pensamiento griego que proviene de tiempos de este

filósofo, especifica la negación de lo inacabado, del vacío, de lo que no tiene límites y, en

definitiva, de todo aquello que pueda escapar a los límites de algo que pueda ser pensado

como totalidad. Si una totalidad puede ser pensada, debe hacerse a partir de su sometimiento

a referencias que puedan ser definidas, es decir, que puedan representarse sin fisuras, hiatos e

indeterminaciones.

Por ello, el modelo geométrico idóneo para ofrecer una imagen perceptible de este concepto

de totalidad definible, es la esfera que está formada por una cantidad infinita de puntos, tanto

en su superficie como en su volumen pero que, a su vez, es finita y determinada en su

extensión total, como podemos comprender en cuanto observamos dicho Cuerpo geométrico.

Por ello, también, Jenófanes imaginó a ese Dios, indefinido pero definible, como una esfera.

En el pensamiento islámico clásico, anterior por tanto a los

tiempos de Averroes, hubo

coherentes tentativas teóricas que se basaban en los postulados aristotélicos recibidos a través

de las traducciones realizadas en Bagdad en el siglo IX, como ya dijimos. Sin entrar ahora en las

grandes dificultades terminológicas derivadas de la traducción e interpretación de los términos

de Infinito, finitud, eternidad o permanencia, fue al-Kindí el primero que advirtió esta

problemática y, sobre todo, la importancia que podía tener la introducción de estas nociones

en el campo de la Teología y, dentro de ella, del problema de la existencia de un principio

eterno, Al-lah, y la eternidad o no de Su producto creador. Por ello, para el filósofo árabe

fueron dos los dos grandes problemas de la Metafísica griega, en especial de la aristotélica en

cuanto que en ella se resumen, dirimen y solucionan los problemas filosóficos anteriores a la

misma: el Infinito y la Unidad.

Las teorías de al-Kindí respecto a estos temas que, además las tuvo en cuenta Averroes en

parte de sus reflexiones, no pueden exponerse en estas páginas con la debida extensión. Para

nuestro propósito, nos bastará aludir a un breve resumen de las mismas en lo que tienen de

propósito y justificación en los textos de la Filosofía islámica racional que adoptó los

presupuestos del pensamiento griego salvando los propios de la Fe.

En el libro III de la Física, que glosa Averroes en su gran

comentario de la misma, Aristóteles

trata extensamente el tema del Infinito. No existiendo, dice, la infinitud en acto, pero teniendo

en cuenta que el movimiento y el tiempo no tienen principio ni fin, podemos decir que, desde

un punto de vista, que el Infinito no existe, pero desde otro, que sí existe. Es decir, que existe

en potencia, pero no en acto o, dicho de otra forma: no hay límite en el hecho de que

admitamos siempre, por ejemplo, un número superior inmediatamente a otro anterior pero, en

realidad, la infinitud así conseguida no podemos abarcarla en su totalidad, es decir en acto.

Conocemos en acto números determinados, pero la totalidad de los existentes que se prolonga

en una posible o potencial serie de números, no podemos aprehenderla en un único acto

intelectivo que nos ofrezca la suma total y definitiva de esa infinitud.

Si esa la idea que hace partícipes a los conceptos de Infinito y Limitado la transportamos al

todo, a la realidad considerada como Unidad cósmica absoluta, aparecen sutilezas

argumentativas dignas de tenerse en cuenta. El estagirita dice que «si negamos absolutamente

el Infinito, se derivan de esta negación consecuencias inaceptables. En efecto, deberá haber un

comienzo y un fin del tiempo, las magnitudes infinitas no serían divisibles en otras magnitudes

y el número no sería entonces Infinito. Establecido esto, debemos acudir a una solución

intermedia: el Infinito existe en cierto sentido y en otro, no. Del ser en potencia y del Ser en

acto, el Infinito aparece como potencial»[140].

Aplicando esas nociones al Cuerpo del todo, Averroes adopta, no sin reparos, el punto de vista

de al-Kindí que nos dice que «por la Imaginación es posible aumentar el Cuerpo del todo (el

Universo) de forma continua, imaginándonos un Cuerpo cada vez más grande y así hasta el

Infinito. Pero eso es un acto potencial, no actual y real, pues estar en potencia significa ser

posible y un ser posible es, por tanto, un ser en potencia. Lo mismo podemos decir del

movimiento y del tiempo: si los consideramos en acto, no son infinitos»[141].

Acerca de la Unidad, al-Kindí, como Averroes, afirma que Al-lah es el Uno, aunque debe

precisarse la forma en que se entiende esa acepción. Para ello, de forma un tanto evanescente

y poco sistemática, como le reprocha Averroes, nos habla de las diversas connotaciones del

términoUno: se puede decir de él que lo es por accidente o por esencia. En el primer caso, lo

hacemos como cuando empleamos sinónimos. En el segundo, atendiendo a la esencia, nos

referimos a ella como algo inherente a la continuidad, a la forma o al género. Además, dado

que lomúltiple se dice por oposición al Uno, aquel será divisible por las mismas razones que

éste es Uno: por discontinuidad, por las formas o por los géneros.

Una vez realizada toda la serie de prolijos análisis conducentes a

la definición del verdadero

Uno, al-Kindí concluye diciendo que el Unoverdadero no es ni elemento, ni género, ni especie,

ni individuo, ni accidente, movimiento, Alma, Intelecto, parte, algo o suma de otros. Es Uno de

forma absoluta y por ello, tampoco admite materia, forma, cantidad, cualidad, relación ni

ninguna otra de las categorías especificadas por Aristóteles. El Uno verdadero, de nadie recibe

su unidad y es él quien otorga Unidad a lo que es único. Como, por otra parte, es imposible

remontar al Infinito, por las razones aducidas anteriormente, la serie de dadores de Unidad,

hay que llegar a un dador supremo que es el Uno por excelencia. Su Unidad fundamenta la

Unidad del todo y éste sin aquella se destruiría.

La importancia de las nociones que trata la Física aristotélica remite en su acabamiento

discursivo a postulados teológicos que escaparon al estagirita por la índole y naturaleza propia

de los conceptos que éste estructuró a partir de una primera causa desconocedora de sus

efectos. En el caso del pensamiento islámico, la indagación por un primer principio único por

medios racionales, se aplica a la búsqueda de un fundamento trascendente que, aunque escapa

a la Razón, solamente puede ser aprehendido sensatamente por el raciocinio. Como dice al-

Kindí en la primera parte de sus Espístolas: El Uno verdadero es el primero, el creador, el

conservador de todo lo creado por Él. Solo existe, en el sentido

real del término, un único Uno y

toda otra unidad aplicada a los demás entes, se dice en sentido metafórico.

El comentador del alma

Desde 1186 en adelante, Averroes se dedica a la reflexión y análisis exhaustivo de los grandes

temas de la Metafísica aristotélica que, ahora más que nunca anteriormente, acaparan su

atención como paradigmas de la Verdad racional deducida por un hombre que es un modelo

«donde la Naturaleza ha manifestado la perfección más acabada». Sus tres maestros quedan

ahora definidos en una entidad suprema, Al-lah, y en dos señores, Uno temporal y contingente,

el emir almohade, y otro eterno e imperecedero, Aristóteles.

En sus grandes comentarios, con los que Averroes entró en parecida inmortalidad a la del

estagirita, el filósofo cordobés utiliza como base una o varias de las traducciones árabes de las

obras del pensador griego además de las de sus comentaristas. También tiene en cuenta lo

dicho por sus antecesores del pensamiento islámico algunas de cuyas figuras más importantes,

como Avicena, que también aceptó grandes tesis del pensamiento aristotélico, no deja de ser

objeto de rechazo por la errónea interpretación que hace de los pensamientos de Aristóteles.

En este caso, los reparos más serios que Averroes pone a las tesis de Avicena son, entre otros,

el haber introducido demostraciones físicas en argumentos metafísicos, como por ejemplo,

incluir la prueba de la existencia del primer motor en la Metafísica en lugar de haberlo hecho

en la Física como hace Aristóteles en su libro VIII.

Otras acusaciones, tienen que ver con la confusión de Avicena respecto del Uno trascendental

con el numérico, la consideración de la existencia de los entes como un accidente respecto de

la sustancia o el escaso fundamento racional para demostrar la distinción entre lo posible y lo

necesario. En gran medida, los textos de Averroes son de lectura sugerente y agradable gracias

a esta casi permanente polémica con ilustres representantes del pensamiento árabe e islámico.

Ante la profusa y variada cantidad de comentarios de Averroes, desde los más breves a los más

amplios, puede preguntarse el lector por las características de su pensamiento real, en

respuesta a la pregunta a la que al principio de este libro señalamos como una de las

fundamentales de su biografía intelectual: ¿qué pensó? La historia de la Filosofía, a diferencia

de la historia de la Ciencia, es la historia de las opiniones, formulaciones, postulados o teorías

de filósofos determinados. Así, hablamos del pensamiento de Platón, del de Descartes, Kant o

Hegel y todos ellos, conforman ese vasto espacio discursivo que denominamos pensamiento o

Filosofía. Lo mismo podemos decir respecto del pensamiento islámico.

Aunque la Filosofía es la disciplina encargada de ofrecer las respuestas últimas a las preguntas

que suscita la realidad en toda su diversificación referencial: mundo, conocimiento, Alma o

Dios, con sus correspondientes derivaciones reflexivas, nunca es posible ofrecer una respuesta

que no esté ligada a alguien que la formulase. Los pensamientos no tienen vida propia sino es

en función de quien los pensó y por ello, un mismo pensamiento puede ser formulado cientos

de veces por otros tantos pensadores sin que se agote la fuente reflexiva pero, también, sin

dejar de tener en cuenta que esos pensamientos tienen dueño.

La Ciencia, por el contrario, goza de una autonomía peculiar pues una vez formulado un

determinado descubrimiento, el mismo circula como base de operaciones científicas o

tecnológicas a las que no se pregunta por su autoría, por quién fue su inventor o descubridor.

Nadie suele traer a colación el nombre de Descartes cuando, tras haber solucionado una

ecuación de segundo grado, sin tampoco haberse preguntado por su autor, traslada sus datos a

un sistema de coordenadas para evidenciar una solución geométrica al problema. Cierto es

que, en este caso, a esas coordenadas a veces se las denomina «cartesianas», pero no es lo

habitual. Lo mismo podríamos decir de los avances tecnológicos y científicos en general.

Si tuviésemos que presentar de forma sistemática el pensamiento de Averroes al modo en que

podemos hacerlo, por ejemplo, con el de Kant, nos encontraríamos con grandes y embarazosas

dificultades. Por una parte, la mayor parte de su obra son comentarios, valiosísimos sin duda

para aquilatar y comprender el pensamiento de Aristóteles, como así lo entendió Alberto

Magno, primero, y Tomás de Aquino, después. Cuando el pensamiento de Averroes pasó al

Occidente medieval en traducción latina, indisolublemente acompañado del pensamiento

aristotélico, quienes lo leyeron y asimilaron equivocaron sus asertos y dieron lugar a un

denominado «averroísmo latino» que más tenía de «aristotelismo heterodoxo» que de

pensamiento originario de Ibn Ruxd.

Los datos que podemos entresacar de sus comentarios a la obra de Aristóteles carecen, por su

dispersión, de unidad discursiva completa que habría que buscar en aquellos tratados más

personales como los que hemos analizado: el Fasl, el Kaxf y el Taháfut, mencionados en la

versión abreviada de sus correspondientes títulos completos que el lector ya ha tenido ocasión

de leer. Sin embargo, a pesar de que en ellos está elgenuino pensamiento de Averroes, su

contenido resulta ser en general una refutación y, a la vez, una apología de los aspectos

racionales que concuerdan o no con la Fe, además de llevar la intención tácita de restablecer

una Filosofía racional que sirviera de justificación teórica a los presupuestos ideológicos del

pujante, en su momento, Estado almohade.

Ante esta realidad, en la necesidad de exponer el pensamiento de

Averroes de forma

coherente y ordenada, lo único sensato es hablar de los grandes temas de dicho pensamiento.

Nuestro propósito, lo dijimos al principio, no sólo era decir qué pensó Averroes, sino exponer

también los rasgos de ese pensamiento a través de su biografía personal y de ahí que esta

revisión cronológica tenga reiteraciones, ampliaciones o resúmenes de unos mismos temas y

unos mismos núcleos reflexivos que, sucesivamente, se actualizan, modelan o reinterpretan por

parte del autor a lo largo de su vida.

El Gran comentario sobre el Alma, Xarj Kitáb al-Nafs, de Averroes, del que no se conoce su

manuscrito árabe constituye una nueva y definitiva reflexión sobre aspectos relativos al

conocimiento que, desde el De Anima de Aristóteles fueron reinterpretados por sus

inmediatos comentadores, Alejandro de Afrodisia y otros, y por los pensadores racionalistas del

mundo islámico desde al-Kindí. Cuando el libro original y originario llegó a manos de Averroes,

venía por tanto, con una larga trayectoria interpretativa que, sorprendentemente, más que

aclarar los problemas, los complicó hasta el alambicamiento más exasperante basada en la

oscuridad del texto aristotélico al respecto. Veamos todo ello en lo que sigue.

El primero que habló del Alma en el pensamiento griego de forma detenida, fue Platón (n. 429

a. C.). Cuando habló del demiurgo como agente formador del

Cosmos a partir de las ideas que

le servían de modelo, indicaba que dicho agente tomó la idea de Animal viviente perfecto para

hacer un mundo sensible que operase como un organismo vivo. Para ello, hizo un Alma que

fuera el principio vital del Universo a partir de la mezcla de lo idéntico, lo diverso y la esencia.

El Alma resultante fue «la más excelente de todas las cosas engendradas por el mejor de los

seres inteligibles eternos», como leemos en el Timeo platónico.

La Naturaleza del Alma humana refleja los componentes de aquella mezcla que dio lugar al

Alma universal. El los diálogos de Platón como elTimeo, Fedón, Fedro y La República, además

de alusiones en otros, podemos encontrar los rasgos que definen el Alma que aparece definida

como una entidad inmaterial que se encuentra en una situación anómala en su unión con el

Cuerpo material en tanto que «de todas las cosas que posee el Hombre, el Alma es la más

próxima a los dioses y su propiedad más divina y verdadera», como leemos en Las Leyes.

En La República, el Alma tiene un tratamiento especial, como tendremos ocasión de ver en el

Gran comentario que Averroes dedica a dicho libro, y en ella se pueden distinguir tres aspectos:

el racional, el irascible y el concupiscible. Es al primero de ellos al que Aristóteles se refiere con

mayor detenimiento y, en su seguimiento, los demás pensadores musulmanes y, en especial,

Averroes en su Gran Comentario.

En el Libro III del De Anima, el Estagirita habla del conocimiento intelectivo que el Alma

humana posee como rasgo distintivo frente a las almas de todos los vivientes terrestres. Ese

conocimiento tiene lugar como un movimiento y, como tal, es el paso de la potencia al acto y,

siendo una operación intelectiva, ese conocimiento incorpóreo tiene una real capacidad infinita

para la aprehensión de objetos cognoscibles. Esta capacidad que posibilita, en su estado

potencial todas las posibles actualizaciones, es lo que lleva a decir a Aristóteles que el Alma es,

en cierto sentido, todas las cosas. El Entendimiento puede, así, recibir intencionalmente las

semejanzas de todas las formas de todos los entes a través de las imágenes suministradas por

la sensibilidad y, por ello, en el acto de intelección el Entendimiento se identifica con el

inteligible.

La explicación de la función intelectiva en función de las nociones de potencia y acto, deriva en

una doble modalidad en el Entendimiento pues, por una parte, se halla en potencia para

conocer todas las cosas recibiendo las semejanzas de las formas. Esa función del Entendimiento

es pasiva en lo que tiene de potencial, es decir, queda a la espera de recibir las formas. Sin

embargo, por otra parte, Aristóteles introduce en esta modalidad una actividad que debe

cumplir la función intelectiva y que debe nace de la misma, es decir, que ese mismo

Entendimiento en estado pasivo debe elaborar sus propios objetos de conocimiento a partir de

los datos que le suministra el conocimiento sensitivo.

No hay que entender esa función «activadora» como la síntesis kantiana que opera en la

sensibilidad donde el fenómeno es adaptado a las estructuras de espacio y tiempo que parten

del mismo sujeto cognoscente. En Aristóteles, no se trata de dos entendimientos

sustancialmente distintos que existan en el Alma, sino que es una sola Alma la que realiza dos

funciones distintas por medio de sus potencias: la función activa, que eleva las imágenes

sensibles al rango de conceptos inteligibles y la función pasiva que es la encargada de percibir

esos objetos.

La letra del texto aristotélico donde expone esta explicación es lo suficientemente ambigua

como para explicar las complicaciones derivadas de su aclaración hechas por todos

comentaristas del pasaje que, además, se oscurece más cuando el autor introduce tres

entidades que toman parte en la intelección: el Cuerpo, el Alma y el Entendimiento que, por

otra parte, se especifica en Uno pasivo, que se corrompe con el Cuerpo y otro activo y

separable que es incorruptible e inmortal.

Tratando, brevemente, de arrojar algo de luz a este problema, partimos de esta doble

funcionalidad del Entendimiento que lo constituye no como una distinción entre dos funciones,

sino como dos entendimientos: el pasivo, el que se hace todas las cosas, y el activo, que debe

hacertodas las cosas. El Entendimiento pasivo, está en potencia, no está mezclado con el

Cuerpo y es como el seno predispuesto para las ideas. Separado del Cuerpo, se hace Uno con

cada uno de los inteligibles que pueda recibir, se puede pensar a sí mismo y, como potencia

para todos los inteligibles, es como una tableta en la cual no hay nada escrito y es, también

corruptible y mortal[142].

Frente a este Entendimiento pasivo, Aristóteles propone el activo cuya función es producir los

inteligibles y con ello, suministrando al pasivo el material que debe conocer, es decir, los

inteligibles, los conceptos. Este Entendimiento es separado, inmortal y eterno aunque en su

estado de separación no perduren en él los recuerdos.

Ni el Entendimiento pasivo ni el activo son forma del Cuerpo al modo en que, en la Teoría

aristotélica, lo es el Alma. El Entendimiento pasivo es algo separado, joristós, y el activo es

distinto del Cuerpo y del Alma y esta indefinición clara de conceptos y nociones es la que

comentó en primer lugar Alejandro de Afrodisia que distinguió, en el texto aristotélico, tres

entendimientos Uno pasivo y material, que es forma del Cuerpo y perece con él. Otro como

habitus, costumbre o adecuación que determina la existencia del anterior y un tercero que es el

agente, entidad espiritual, separada y siempre en acto pero

distinta del Hombre.

Un tratado sobre el conocimiento, el Peri Nou de Alejandro de Afrodisia, se tradujo al árabe y

uno de sus manuscritos se conserva en El Escorial. Tomándolo como base pero interpretándolo

desde su propia perspectiva, al-Kindí escribió un libro titulado Sobre el Entendimiento, Fil `aql.

En el mismo, el filósofo árabe divide al Entendimiento en cuatro aspectos, partes o funciones: el

Entendimiento activo; el Entendimiento en potencia; el Entendimiento que, en el Alma, pasa de

la potencia al acto, que es el Entendimiento como habitus de Alejandro y el Entendimiento

demostrativo.

Esta división en cuatro entendimientos es la que adoptará al-Farabi en dos des sus libros, uno

sobre los sentidos del vocablo y otro dedicado a la Ciudad Virtuosa de la que hablaremos en su

momento. También la hará suya Avicena que, en su obra denomina con alguna variante a los

cuatro entendimientos citados: material; como habitus; adquirido y activo. Este último es el

responsable del conocimiento más noble y por ello: «la función teórica en el Hombre pasa de la

potencia al acto por iluminación de una sustancia cuya naturaleza es la de producir la luz. Ello

es así porque una cosa no pasa de la potencia al acto por sí misma, sino gracias a que otra cosa

la actualiza. La actualidad que esta sustancia otorga al Entendimiento humano posible son las

formas inteligibles.

Por ello hay algo que por su propia naturaleza confiere e imprime en el Alma los inteligibles.

Esta entidad posee en su esencia esas formas inteligibles y es, por ello también y en esencia, un

Entendimiento. Si fuera un Entendimiento en potencia, implicaría una regresión al Infinito, cosa

que es absurda. Por ello, la serie debe pararse en algo que, por esencia, sea un Entendimiento

que hace que todos los entendimientos en potencia vengan a ser entendimientos en acto (…) y

esa sustancia debe ser, pues, un inteligible en sí mismo eterno de la misma forma que en

inteligente en acto»[143].

Con estos antecedentes llegamos al gran comentario de Averroes al De Anima aristotélico y,

en especial, al referido al capítulo 4 del libro III que debemos poner en relación, para su mejor

Entendimiento con su ya mencionado tratado sobre la unión del Entendimiento y el Hombre,

de 1174, y cuyo manuscrito árabe se encuentra en El Escorial del que nos consta una traducción

castellana de 1923[144].

En un libro de Carmelo Octaviano, de 1935, referida a la traducción de otra de Tomás de

Aquino en la que habla contra la doctrina averroísta de la Unidad del Entendimiento, se

encuentra una explicación coherente de lo que Averroes piensa de los entendimientos y sus

funciones intelectivas. A este respecto, indica que el filósofo cordobés expone en su gran

comentario que el Entendimiento material se une al Hombre por

medio del elemento formal,

es decir, por medio de la especie inteligible que se encuentra en el Hombre. El Entendimiento

activo o agente, actualiza en los individuos las especies inteligibles de forma que el Intelecto

material pueda unirse a ellas. Así pues, la unión del Entendimiento agente con el individuo

determina, condiciona y precede a la unión del Entendimiento material con el Hombre.

El Entendimiento agente actualiza las formas, los fantasmas de que ya hablamos en páginas

anteriores como depósito de las imágenes de la fantasía, que ya están en el individuo y las hace

especies o sea, que determina la formación del Entendimiento especulativo o como habitus

que es individual teniendo en cuenta el carácter potencial del Entendimiento sobre el que

actúa. Este Entendimiento agente, siendo forma de los fantasmas que están en el Hombre, e

tanto que agente operativo, puede denominarse también forma de los fantasmas mismos, es

decir, parte constitutiva del Entendimiento adquirido. Por ello, este Entendimiento adquirido

está engendrado también por el Entendimiento agente y como resultado, viene a ser un

compuesto de Entendimiento como habitus y Entendimiento agente. Ese Entendimiento

adquirido es mortal como se deduce de su naturaleza transitoria y su fundamento en los

fantasmas.

Dado que las especies inteligibles que constituyen el Entendimiento adquirido son el acto del

Entendimiento material y que el Entendimiento agente es una forma del mismo Entendimiento

adquirido, el Entendimiento material es sujeto, a la vez, del Entendimiento adquirido y del

agente. Por ello, el Entendimiento adquirido que está en el Hombre, es un Entendimiento en

acto.

El Entendimiento en acto, como forma de los fantasmas que están en el Hombre puede ser

entendido como forma de éste y lo mismo puede decirse del Entendimiento material que es

inseparable del Entendimiento agente.

Alejándonos un poco de estas intrincadas, pero necesarias, especulaciones acerca de la

naturaleza del Entendimiento, nos acercaremos a otro punto de vista sobre la misma cuestión

que también expone Averroes en su Gran Comentario sobre el Alma.

Para el pensador cordobés, toda discusión sobre la pasividad o potencialidad del Entendimiento

debe partir de la base de que éste se halle libre de materia y sea inmutable. Con la insistencia

en este punto, Averroes coincide con el concepto coránico de la relación del Hombre con Al-lah,

por una parte, y con la opinión de Aristóteles que aduce la convicción de que el Entendimiento

no es una capacidad humana. En consecuencia, para Averroes queda claro que si el

Entendimiento es una sustancia inmutable y simple, no mezclada con el Cuerpo, es también

separable del Cuerpo e insiste en la consideración de que aunque la potencia pasiva del

Entendimiento sea denominada material en analogía conceptual con la materia prima de la que

parten todas las cosas, no es de ninguna manera material y no tiene nada que ver con la

materia.

Como muestra de su preocupación por subrayar el carácter del Entendimiento como separable,

simple e inmutable, Averroes repite el criterio decisivo para determinar si el Entendimiento es

una potencia del Alma o no los es. Dicho criterio es la

comprobación de si ese Entendimiento

tiene un instrumento corporal. Dado que no existe tal órgano, se deduce claramente que el

Entendimiento no es una potencia del Alma. Por otra parte, haciendo al Alma algo distinto del

Entendimiento, Averroes coincide con los datos de la Revelación, pues no hay lugar para

interpretar la subsistencia del Alma tras la muerte como si el Alma fuera una sustancia

intelectual al como pensaba Platón. Si el Hombre cree en su salvación tras la muerte, como

indica el texto revelado, su única esperanza reside en Al-lah y Su promesa de la resurrección. Es

decir, que al apartar el Entendimiento del Alma, Averroes afirma, en realidad, que la actividad

humana depende de Al-lah y no de las funciones intelectuales[145].

Esta convicción puede sorprender al principio en tanto que muestra una tendencia no

estrictamente racional en un filósofo que se caracteriza, precisamente, por someter a juicio los

postulados que escapan a la Razón. Su apego a la doctrina revelada parece rechazar todo el

esfuerzo especulativo que despliega en el comentario a las tesis aristotélicas sobre el Alma: si

en el Corán está la afirmación más rotunda de la esperanza humana en el orden soteriológico,

¿qué razón hay para indagar prolijamente en los entresijos de la Teoría del Entendimiento?

Decidido a fundamentar una armonía sólida entre Razón y Fe, entre especulación intelectual y

Revelación, opta por manifestar su convicción sincera de que la naturaleza del Alma es

radicalmente diferente a la del Entendimiento incluso aunque este supuesto rompa la buena

relación que mantiene con su primer maestro, porque «incluso si esta no fuera la opinión de

Aristóteles, la aceptaríamos como Verdad»[146].

Una vez salvados los privilegios del Alma, considerados en el horizonte de la Revelación,

Averroes queda libre para la especulación racional del Entendimiento en tanto que en el libro

revelado no existe una doctrina elaborada del mismo y, por ende, toda discusión racional sobre

la Naturaleza del mismo es compatible, tanto con la Revelación que nada dice de ello, como con

Aristóteles que lo dice casi todo aunque en términos que abren la puerta a toda suerte de

comentarios. La convicción de que el Entendimiento no es una parte del Alma, posibilita la

armonía entre el estagirita y la letra del texto revelado.

Sin embargo, esta distribución de competencias no soluciona un problema que surge cuando se

considera el acto de conocimiento mismo: si hay Unidad de conocimiento, es decir si el

Concepto se hace Uno con el Entendimiento que lo aprehende y si, por otra parte, el

Entendimiento no es una potencia del Alma, podría deducirse que el Hombre no tiene

conocimiento, que no puede conocer, aunque los datos de la experiencia confirman que sí

conoce y que el conocimiento es diverso en los individuos que

forman parte del género

humano.

Averroes abordará esta cuestión y tratará de darle solución de la siguiente forma: dado que el

Entendimiento puede ser uno o varios, por lo dicho, y que no parece que exista otra alternativa

a este postulado, «desde el momento en que la perfección última es la misma para todos los

hombres y no hace distingos entre ellos, debería suceder que, cuando yo aprehendo algún

inteligible tú también lo haces y cuando lo olvido, tú también. Cualquier otra suposición en este

terreno es imposible»[147].

Queda claro que para Averroes, la Unidad del Entendimiento muestra que existe una Unidad de

conocimiento que hace caso omiso de la diversidad de los individuos en los que ese

conocimiento se especifica. Sin embargo, tal hipótesis viene a contradecir, en cierto modo, la

certeza que la Revelación defiende: cada Entendimiento humano mantiene una relación directa

con Al-lah y coopera con El en la obra creadora. Averroes, en este caso, que la idea sobre que

cada Hombre tiene su propio Entendimiento es filosóficamente indefendible. En su opinión, la

Unidad del Entendimiento existe porque el Entendimiento es Uno y hay diversidad de

conocimientos entre los hombres porque éstos son muchos.

Teniendo esto en cuenta, dado que la Verdad es una, la Filosofía y la Revelación no pueden

contradecirse y el punto en que coinciden Aristóteles y el Corán en este caso, es el que muestra

Averroes diciendo que hay dos sujetos en la operación cognoscitiva: «Si estamos de acuerdo en

que algo conocido por mi y por ti es algo plural respecto del objeto conocido (varios sujetos

conocen un mismo objeto), y dado que ese conocimiento es cierto, es decir, respecto de las

formas imaginativas ese conocimiento es plural, pero no lo es respecto del sujeto a través del

cual se determina como Entendimiento que conoce que es el Entendimiento material»[148].

Es decir, cada conocimiento humano en cada individuo es diferente en cada caso porque los

inteligibles son ciertos en lo tocante a las formas imaginativas de sus almas que están

individualizadas por obra de la materia, pero eso no impide que el conocimiento sea Uno pues

los inteligibles existen en el Entendimiento material. De ahí se sigue que, aunque Alma y

Entendimiento sean distintos, la Revelación y la Razón pueden armonizarse.

El Entendimiento precisa de las potencias racionales del Alma pues, sin potencia para conocer y

sin potencia para imaginar, el Entendimiento material no podría entender algo. Sin embargo, el

Entendimiento difiere del Alma racional humana como lo no pasivo difiere de lo pasivo aunque,

dado que la potencia cogitativa depende del Cuerpo para sus operaciones, no tendrá actividad

alguna tras la muerte de éste.

Cuestión relacionada muy estrechamente con el debate sobre la naturaleza del Entendimiento

y sus actividades eternas o perecederas, es la supervivencia del mismo o del Alma en la otra

vida. Para el creyente, y Averroes lo es de corazón, no hay contradicción entre lo que dice la

Razón (Aristóteles) y lo que dice la Fe (la Revelación): la continuidad de la existencia en la otra

vida se realiza a través del Alma. Así lo afirma el Corán explícitamente y así viene a afirmarlo,

indirectamente, Aristóteles cuando afirma que nada perecedero puede permanecer para

siempre como idéntico a sí mismo.

En el Gran Comentario sobre el Alma, Averroes parece mantenerse fiel al intento deliberado de

armonización entre dos ámbitos diferenciados. El Corán manifiesta la idea de que la

resurrección de los cuerpos y las almas constituye una segunda creación, como así lo atestiguan

varias aleyas entre las que podemos citar la 33 de la azora 46: «¿No han visto que Al-lah, Que

ha creado los cielos y la tierra sin cansarse por ello, es capaz de devolver la vida a los

muertos?». Por otra parte, el aserto de Aristóteles referido a que nada perecedero puede

permanecer idéntico a sí mismo, abre la puerta para interpretar ese pensamiento como si

existiera una supervivencia indeterminada pero algo cierta, en los límites que el pensamiento

aristotélico impone a toda consideración religiosa de la cuestión.

La operación intelectual de Averroes en este delicado problema,

empieza por apartar del

dilema la duda aristotélica acerca de si el Entendimiento es o no es una potencia del Alma. Para

ello, aduce el planteamiento coránico sobre la relación entre el Alma y el Cuerpo apoyándose

en la alegoría del Alma y su función cuando el Cuerpo está dormido a la que ya nos hemos

referido en páginas anteriores.

La difícil armonía entre el pensamiento del estagirita y la Verdad revelada, viene a ser resuelta

por Averroes con una sutil argumentación que rescata de cada una de ambas propuestas los

elementos conducentes a la mejor conciliación: Según el Corán, la muerte es semejante a un

sueño del que el Hombre despierta como en una nueva creación, de la misma forma en que

Aristóteles dice que el Alma está unida al Cuerpo como la visión al ojo. Es decir, que la

continuidad entre esta vida y la postrera se hace mediante el Alma a sabiendas de que como,

perfección del Cuerpo, el Alma no puede tener actividad sin él y de ahí que la resurrección de

los cuerpos y las almas conjuntamente, tiene sentido en la creencia en una renovada creación.

El comentador de la metafísica

Hacia 1190, Averroes completó su Gran Comentario a la Metafísica aristotélica, el Tafsír ma

baad al-tabía[149], el único de los grandes comentarios de los que existe original manuscrito

en árabe. Los trece Libros de que consta el original griego estudian la naturaleza de la Ciencia,

en los tres primeros; los caracteres de la Filosofía primera, en los libros IV, V y VI; la sustancia,

el acto y la potencia y la unidad y contrariedad, del VII al X; sobre la infinitud y el movimiento y

un resumen de los libros anteriores, en el XI; el XII está dedicado al estudio de la Teología,

Astronomía y el sumo Bien, terminando el XIII con una controversia con los platónicos sobre las

ideas subsistentes y los números ideales.

Averroes había hecho numerosas observaciones, análisis y aclaraciones sobre todas estas

cuestiones aristotélicas en obras y comentarios anteriores. De uno de ellos, el compendio de

Metafísica, hablamos en su momento. Ahora, su reflexión toma la perspectiva necesaria para

dar como concluida una tarea que, aunque inacabada por la Naturaleza misma de las

cuestiones que suscita, exige del filósofo cordobés una meditación más serena y, sobre todo,

una justificación sobre la oportunidad de sacar a la luz tal obra magna en el momento en que lo

hace.

A diferencia de sus obras más personales, en la Metafísica, como en adelante nos referiremos a

este gran comentario, no existe la evidencia de un compromiso personal y Averroes parece

dejar en un segundo plano las cuestiones relativas a la controversia entre la Razón y la Fe que

tanto han ocupado su reflexión en otros de sus libros. En este caso, e compromiso es

intelectual: la Metafísica es la Ciencia relativa a la elucidación de

los primeros principios de

todo filosofar y a sus presupuestos, tal como salen de la mente de Aristóteles, se atiene el

comentador. Ahora, el primer maestro es el primer amigo en el razonamiento especulativo y, a

pesar de los más de mil años que separan a uno del otro, Averroes se compromete en la ardua

tarea de constituirse en el único pensador autorizado para llenar la sutura de ese espacio largo

temporal.

La amplitud temática de la Metafísica expuesta por Aristóteles, deriva en análisis heterogéneos

por parte de Averroes. A todo el conjunto de observaciones que ha ido realizando sobre la

misma a lo largo de todas sus obras anteriores, llega en momento de plantearse la redacción de

un texto que muestre la configuración interna de su original y que sea capaz de exponer los

modos de relaciones y de interferencias de los conceptos y las nociones primeras de la Filosofía.

Unos conceptos que, en determinados casos son característicos de la época y de la historia que

vivió Aristóteles pero que, aunque su origen es muy lejano, su alcance cronológico es lo

suficientemente grande como para que Averroes los reinterprete y los integre en los propios de

su época y de su historia sin que por ello pierdan su frescor y novedad.

Para poder elaborar ese conjunto de relaciones, enunciados y juicios de valor, que es lo que

constituye un sistema conceptual auténtico, Averroes tendrá que

recurrir a una forma de

comentar el texto árabe, que procede de una traducción árabe cuyos orígenes están datados

más de trescientos años atrás, ateniéndose a una lectura del mismo palabra por palabra

teniendo a la vista, además, las traducciones que presentan variantes terminológicas

importantes. De la diversidad de fuentes consultadas, a la que hay que añadir las que provienen

de los comentaristas griegos posteriores a Aristóteles, resulta una cierta incertidumbre

semántica que se refleja en el comentario y dificulta su interpretación.

Debido a ello, muchas paginas del Tafsír ma baad al-Tabía, cuya traducción literal es

«Comentario de lo que hay después de la Física», siendo la palabra árabe tabía, poseedora de

variadas especificaciones entre las que destacan las de «Naturaleza» o «Física», precisan para

su correcto Entendimiento, del conocimiento de toda una tradición filosófica que va desde

Aristóteles a Averroes pasando por los comentaristas griegos, primero, y los árabes, después.

Esta dificultad se echa de ver en los capítulos destinados al análisis del Entendimiento, la misma

que el lector ha podido observar en pasajes relativos al mismo tema en otros comentarios, o al

de la creación.

La dispersión aparente en la, a veces extremadamente concisa exposición de Averroes, las

formas de derivación, de coherencia, de sustitución o

entrecruzamiento de nociones y

conceptos, haría necesario otro comentario a este gran comentario así como a los demás

magnos comentarios que Averroes hizo de la obra aristotélica, empezando por traer a colación

los pensadores del mundo árabe e islámico que accedieron antes que él a las obras del

estagirita y, en especial, a su Metafísica.

El primero de ellos fue al-Kindí que se pregunta por el objeto de esta sublime Ciencia y empieza

por establecer dos especies de ser en la entidad humana: el Ser humano en tanto que dotado

de sensibilidad y el Ser humano en tanto que poseedor de Entendimiento. Como, desde el

punto de vista del conocimiento existen universales y singulares, éstos son los que aprehende

la sensibilidad instaurada en los sentidos y aquellos los aprehendidos por el Entendimiento.

Por ello, en seguimiento de Aristóteles, al-Kindi afirma que la búsqueda de la Verdad es fácil y

difícil a un mismo tiempo y en ello radica la dificultad del Entendimiento de las primeras causas

y fundamentos de la realidad. Cuando intentamos entender las cosas inteligibles a la manera en

que lo hacemos con las sensibles, nos volvemos incapaces de captar lo inteligible por muy claro

que parezca por su propia evidencia intelectual de la misma forma que las personas albinas,

como dice Aristóteles, no pueden ver los objetos a plena luz del sol a pesar de toda la claridad

con que se exponen a la visión.

Averroes comenta y rehace esta interpretación, restituyéndola al sentido verdadero que él cree

poseer el texto aristotélico original. Lo hace del siguiente modo en el fragmento que sigue y

que traemos a colación por su valor como deducción argumentativa, de nuevo como juez que

juzga de la veracidad de un aserto, de su gran comentario:

Si la dificultad de comprender los seres es de dos clases, parece que la dificultad, respecto a las

cosas que están situadas en el supremo grado de veracidad, como son el principio primero y los

principios separados de toda materia, viene de nosotros y que no reside en estos principios

considerados en sí mismos. Ello es así porque, estando separados, son inteligibles por su misma

esencia y no se han hecho inteligibles a causa de nosotros, sino que lo son por sí mismos (…).

Puesto que la Razón respecto al inteligible es la misma que la del sentido corporal respecto de

lo sensible o sensorial, Aristóteles comparó a nuestro Entendimiento, respecto de la percepción

por él de los inteligibles puros sin mácula de materia, con el Ser más importante en lo tocante a

lo sensible: el sol en relación a la visión del que la posee con gran dificultad. Pero con ello no

quiso decir que es imposible concebir las cosas separadas de la materia de la misma forma en

que es imposible al albino ver el sol. Si así fuera, la Naturaleza habría actuado en vano haciendo

que lo que es o no es inteligible para otro lo fuera también para él, como si se hubiera hecho el

sol imposible de captar por todos los demás ojos humanos

[150]

.

Al-Farabi, por su parte, en su Catálogo de las Ciencias, habla de la Metafísica como Ciencia

divina al modo en que lo hizo Aristóteles y nos da cuenta de las partes a las que se refiere su

ámbito de estudio. La primera parte, tiene que ver con los seres en tanto que seres. La segunda

estudia los principios de las demostraciones en las ciencias teóricas particulares: Lógica,

Geometría, Aritmética y otras semejantes.

En este estudio se determina la definición de sus correspondientes sustancias mostrando los

errores en los que cayeron los antiguos al tratar de la exposición de los principios de estas

ciencias. La tercera parte de la Metafísica, según al-Farabi, es la que accede al estudio de los

entes que no son cuerpos ni están en los cuerpos. Una vez demostrado que tal género de entes

existe, procede a demostrar si son simples o compuestos llegando a la constatación de la

existencia de un primer ser que otorga la entidad a todo otro ser.

Una de las aportaciones más interesantes de la Metafísica de al-Farabi es, posiblemente, el

análisis que realiza de lo que conlleva el términoser, uchúd, y sus derivaciones tal como lo

expuso en su libro sobre las letras, el Kitáb al-Hurúf. El problema que aborda aquí el autor,

desde un determinado punto de vista sobrepasa los límites

metafísicos estrictos y se interna en

consideraciones de orden lingüístico que están referidas a la dificultad que encontraron los

traductores árabes del pensamiento griego cuando debieron abordar la traducción del término

ser en árabe, cuestión ésta a la que ya nos hemos referido.

Una vez aclarado el alcance y límites de la noción de ser como palabra, al-Farabi analiza sus

características como concepto medular de la Metafísica y, tras referirse a la doble

consideración del mismo como necesario o contingente, elabora una prueba de la existencia

del Ser necesario.

Avicena continuó la indagación terminológica del concepto de ser iniciada por al-Farabi y a

partir de su clara elucidación, se interna en la reflexión de la analogía con la que Aristóteles

aborda la pluralidad de los seres existentes y su referencia común a un mismo término

significativo: «El ser se toma en muchas acepciones pero siempre en relación a un término

único».

En su al-Nachá o Libro de la Salvación, el filósofo persa nos expone la jerarquía existencial

adecuada a la deducción analógica:

Las cosas más dignas en cuanto al Serson las sustancias seguidas de los accidentes. Las

sustancias que no son cuerpos son las más nobles, a excepción de la materia prima. Estas

sustancias son tres: materia primera, forma y sustancia separada

que no es Cuerpo ni parte de

un Cuerpo. Es preciso que exista esta sustancia separada pues siendo causados el Cuerpo y sus

partes, llegamos al final de una serie de sustancias encontrando una que es completamente

separada. El ser que merece en primer lugar la existencia es la sustancia separada que no está

unida a ningún Cuerpo, después viene en grado de excelencia inferior, la forma y después el

Cuerpo al que le sigue la materia. Esta es un receptáculo para recibir al Ser. Al Cuerpo le

pertenece el Ser de la materia y el de la forma que en él se encuentra, forma que, de todas

formas, es más perfecta que la materia. Luego viene el accidente y de este modo se escalonan

todos los seres

[151]

.

Todos estos seres tienen su razón de ser y de aparecer, es decir, reclaman la existencia de un

origen, y a ello dio respuesta Aristóteles en el libro XII de su Metafísica que Averroes comenta

del siguiente modo: “Sobre el origen de los seres existen dos opiniones opuestas entre las

cuales encontramos otras que participan en ambos extremos en cantidad variable. Las dos

opiniones extremas son, una, la que explica el mundo por evolución. La otra lo hace por medio

de la creación. Los partidarios de la primera dicen que la generación no es más que la salida de

unos seres a partir de otros, como si se tratase de un desdoblamiento”.

En esta hipótesis, el agente que produce esa generación se limita a sacar unos seres de otros

es, decir, que actúa como un agente motor. En lo que se refiere a los partidarios de la creación,

dicen que el agente produce la existencia de los seres sin necesidad de que exista una materia

previa de la que sacarlos. Esta es la opinión de los mutakal-limun de nuestra religión y la de los

teólogos cristianos como Juan el Cristiano que nos dice que la posibilidad del Ser creado

solamente existe en el agente de esa creación.

Las opiniones que se encuentran entre ambos extremos podemos reducirlas a dos aunque una

de ellas admite interpretaciones diversas. Todas ellas coinciden en unos cuantos puntos: que la

generación no es más que una transmutación de la sustancia, que toda generación presupone

un sujeto y que nada se engendra sino a partir de lo que le es semejante. La primera de las

opiniones, de entre las dos antedichas, expone que el agente crea la forma y la imprime en una

materia que existe anteriormente a ella. Los que participan de esta hipótesis difieren en su

interpretación. Así Avicena separa enteramente el agente de la materia receptora y lo

denomina el dador de las formas.

Otros indican que el agente no se halla tan ausente de la materia a ejemplo del fuego que

engendra fuego o del Hombre otros hombres. Otros dicen que ese

agente está realmente

mucho más separado de a materia, como en el caso de la generación de los animales y los

vegetales que nacen de lo que no les es semejante. Así lo dice Temistio y, en cierta medida, al-

Farabi.

La tercera opinión es la de Aristóteles que dice que el agente hace, de una vez, el compuesto de

la materia y de la forma, dando el movimiento a la materia y transformándola hasta que todo

aquello que estaba en potencia pasa a ser acto. En este postulado, el agente no hace otra cosa

que inducir a que llegue a ser acto lo que estaba en potencia realizando con ello la unión de la

materia con la forma.

Desde este punto de vista, toda creación se interpreta como un movimiento que tiene como

principio el calor. Éste, diseminado en el agua y la tierra, engendra los animales y vegetales que

no nacen de una simiente. La Naturaleza produce todo esto con orden, perfección y con una

singular intención, como si estuviera dirigida por un Entendimiento superior, aunque en

realidad no es así.

Estas proporciones y esta energía productiva, que son las que dan, a los elementos, los

movimientos de las estrellas y del sol, son lo que Platón denominaba Ideas. En la creencia de

Aristóteles, no crea ninguna forma, pues si así lo hiciera, algo podría salir de la nada. Es la

Imaginación desviada la que se representa a las formas como creadas y por eso, algunos

filósofos han concebido las formas como algo real y, por tanto, que pueda existir un dador de

las mismas y también, a causa de esta suposición, los teólogos de las tres religiones

monoteístas de nuestros días han podido decir que las cosas surgen han sido creadas de la

nada»[152].

Llegados a este punto, Averroes no duda en seguir el razonamiento hasta sus últimas

consecuencias y, en consecuencia con ello, aborda la opinión de los teólogos musulmanes,

citados antes como parte de los teólogos de las tres religiones monoteístas: el judaísmo, el

cristianismo y el Islam. Los teólogos del Islam, dice, suponen que es un solo agente el que

produce todos los seres sin intermediario alguno en una acción instantánea en la que hay actos

opuestos y contradictorios. Desde este punto de vista, el fuego no quema ni el agua humedece,

pues todo ello necesita de una creación especial y directa y todavía llegan a suponer cosas más

descabelladas, se asombra Averroes, cuando se da el caso de que alguien lanza una piedra,

dicen que el movimiento no depende del hombre que la ha tirado, sino de un agente universal.

A continuación, para demostrar la insensatez de esta opinión, que aparece más detallada en el

Taháfut, dice el filósofo que esos teólogos opinan, por ejemplo, que si el Creador puede hacer

que algo pase del no Ser al Ser, también puede hacerlo en sentido inverso y, con ello, la muerte

vendría a ser una creación divina. La opinión de Averroes, los hechos suceden del siguiente

modo: «Según mi opinión, la destrucción es un acto de la misma naturaleza que la generación.

Todo ser engendrado lleva en sí la corrupción en potencia. Para destruir, del mismo modo que

para crear, el agente solamente tiene que hacer que sea real el paso de la potencia al acto. Por

ello, hay que tener en cuenta esta relación entre el agente y la potencia. Si uno de ellos

desaparece, o bien nada estaría en acto o todo estaría en acto, consecuencias ambas

igualmente absurdas»[153].

Si siempre es recomendable leer los comentarios de Averroes, sean estos medios o grandes,

teniendo a la vista a todos ellos, lo es más todavía en el caso del gran comentario a la

Metafísica muchas de cuyas tesis se exponen con más detalle y concreción en su Taháfut

sobre todo, la relativas a la existencia del mundo y a su creación en las que aduce opiniones

contrarias de Avicena en contraposición a las de Aristóteles aclarado por él. En la cita textual

que hemos traído a colación, aparece el nombre del denominado por Averroes teólogo Juan el

Cristiano.

Se trata de Juan Filopón, (m. h. 490 d. C.), llamado así por su gran amor al trabajo. Triteísta en

la variante herética que adoptó tras su conversión al cristianismo,

comentó gran parte de la

obra de Aristóteles antes de hacerse cristiano. Después, escribió tratados apologéticos y en uno

de ellos, De opificio mundi, se hace eco de la leyenda judáica sobre que el Timeo de Platón se

habría inspirado en Moisés.

En cuanto al también citado en el texto, Temistio, se trata de Temistio de Plafagonia (h. 390 d.

C.), escribió comentarios de la obra de Aristóteles entre ellas uno dedicado al libro XII de su

Metafísica. Su opinión del Entendimiento agente corrige la de Alejandro de Afrodisia circuló

con gran éxito en los medios intelectuales árabes e islámicos tras haberse traducido casi todas

su obras en Bagdad en el siglo IX. Por ello, Averroes recurre a su interpretación, para

denostarla e integrarla en el grupo de las opiniones rechazables sobre la cuestión a tratar.

El libro XII de la Metafísica aristotélica es uno de los que mereció mayor atención por parte de

los pensadores del mundo musulmán puesto que, como indicamos, trata de Astronomía,

Teología, el sumo Bien y, además, de las distintas clases de sustancias que son el fundamento

conceptual metafísico que subyace en los argumentos expuestos en esos tres grandes temas.

Se trata del también nombrado libro Lambda de la Metafísica, siguiendo el orden de las letras

del alfabeto griego que se corresponde con la serie de los números naturales, como es sabido.

Ese libro es, realmente, la coronación de la Metafísica aristotélica

y, por ende, la del gran

comentario de Averroes a la misma. La influencia del mismo fue poderosa en el pensamiento

helenístico, primero, y en el islámico, después. De éste paso a la escolástica latina occidental y

su presencia fue determinante en todos estos momentos de la historia del pensamiento. Tomás

de Aquino cita en su obra más de cien veces el comentario de Averroes al libro mencionado,

dentro de la serie de todos los libros que componen el Gran comentario a la metafisica

aristotélica.

En ese libro Lambda del comentario de Averroes, éste se identifica como el autor más

autorizado para hacerlo y lo hace desde la primera línea del texto: «Yo digo que no se

encuentra ni en Alejandro de Afrodisia ni en los comentaristas posteriores ningún comentario o

paráfrasis sobre los libros de la Metafísica a excepción del presente»[154]. Cierto es que para

el comentario de este libro, Averroes dispuso de mayor documentación que para el de los

demás libros de la Metafísica en los que utilizó casi exclusivamente los realizados por

Alejandro de Afrodisia y Temistio.

Es importante señalar lo que entiende Averroes por Metafísica, en comparación con lo que han

entendido antes que el los filósofos racionalistas musulmanes anteriores. Su opinión también

en este caso, resulta ser una buena preparación para entender de forma sistemática el alcance

de su pensamiento sobre las cuestiones que afectan al fundamento racional de la primera

Ciencia o Ciencia divina. Tras referirse a las deficiencias y lagunas del comentario de Alejandro

de Afrodisia que, a su juicio, solamente ha dado una revisión general de la Metafísica

aristotélica, expone los motivos que le han llevado a redactar su comentario y las características

de la Ciencia que se dispone a glosar que sorprende por su continuo despliegue en divisiones y

subdivisiones, método éste propio también de todos los teólogos, filósofos y juristas del Islam

clásico:

«Puesto que la Metafísica es el estudio del Ser en tanto que es ser y que este estudio requiere

el de los principios del Ser en tanto que ser y el de sus derivados y dado que toda disciplina

especulativa de orden racional comporta dos modalidades de conocimiento, la Metafísica debe

dividirse en dos partes. Como, de otro lado, los antiguos tuvieron sobre los principios del Ser

opiniones falsas que reclamaban una refutación, de ello se sigue que dicho rechazo, como

discurso teórico, constituye una tercera parte. Por ello, decimos que la Metafísica tiene tres

partes: una, que trata del Ser en tanto que es ser; otra, sobre los caracteres derivados del Ser

en tanto que tal (posiblemente Averroes se refiere aquí a los atributos esenciales del Ser, es

decir a los que pertenecen a la definición esencial del Ser) y una tercera, destinada a debatir las

opiniones falaces sobre los principios del Ser.

Además, en toda disciplina especulativa pueden distinguirse dos tipos de especulación, siendo

uno de ellos el propio de la Metafísica. Este aspecto especulativo trata de la investigación sobre

las causas, los límites de su aplicación y el empleo de sus definiciones. A este aspecto podemos

denominarlo también Lógica particular de este dominio. El otro tipo de especulación es el

conocimiento de la Metafísica misma. En definitiva: la Ciencia de la Metafísica tiene dos

apartados, uno de ellos corresponde a la los aspectos lógicos y otro a lo que investigamos como

tema de la investigación.

Uno de estos apartados, el último, (el de la Metafísica propiamente dicha a la que se le han

destinado tres ámbitos de conocimiento en el primer párrafo) tiene tres partes. En total,

podemos decir que la Metafísica tiene cuatro partes (es decir, las tres primeramente

enunciadas y la del estudio de los principios lógicos). Mas como la Metafísica tiene también

como una de sus funciones el rechazar a todos los que rechazan la especulación racional y

niegan sus principios, podemos considerar que la Metafísica tiene cinco partes

[155]

.

Un intermedio de reflexión médica

Sin apartarse de sus reflexiones filosóficas, a las que cada vez

estaba más dedicado, Averroes

siguió escribiendo sobre Medicina para actualizar los conocimientos que había plasmado en el

Colliget de los que posiblemente hizo una revisión y una segunda redacción. Dicha relectura

posiblemente estaba relacionada con la práctica médica que venía ejerciendo en la corte

almohade desde su nombramiento como médico de cámara.

Sus menesteres terapéuticos debieron incrementar su experiencia, no solamente en la

prevención y cura de enfermedades, sino también en la elaboración de remedios

farmacológicos conducentes a ello. De ahí que, en esta nueva situación, hubiera de recurrir a

Galeno porque, a diferencia de Aristóteles que fue su modelo en lo tocante a los principios

universales de la Medicina, el médico de Pérgamo tenía escritos referidos a la práctica médica

de gran utilidad y aprovechamiento.

De Averroes nos han llegado siete comentarios a otros tantos libros de Galeno y, en 1193,

acabó uno de ellos, el Taljís Kitáb al-Hummaiát li Galinus, el «Compendio sobre el Libro de las

fiebres de Galeno», del médico alejandrino, del que existe manuscrito árabe en El Escorial. Por

tanto, la familiaridad del filósofo y médico cordobés resulta evidente no sólo por su esfuerzo en

el comentario de la Medicina galénica, sino porque también ésta constituyó la fuente de

aprendizaje de casi todos los médicos hasta la Edad Moderna europea. Por otra parte, como

dijimos, Galeno fue un estudioso de la Filosofía aristotélica y esta circunstancia debió también

causar efecto en la actitud de Averroes para con sus obras.

No es lugar aquí para exponer el esquema de la Medicina de Galeno en toda su extensión cuyas

aportaciones fueron muy notables: demostración de las funciones del riñón y la vejiga, de la

circulación de la sangre por las arterias y la diferencia estructural de éstas respecto de las

venas, descripción de varias enfermedades infecciosas, entre ellas la peste y la formulación y

composición de fármacos, entre otras.

El médico de Pérgamo, en concordancia con toda la Medicina antigua, habló en su obra de los

espíritus, término que deriva del latín procedente, a su vez, del pneuma griego. Materia

sutilísima encargada de poner en funcionamiento los órganos de una cavidad corporal, el

espíritu no hay que entenderlo como sustancia opuesta a la materia, sino que es una

manifestación especialmente sutil de la misma. Averroes, en su Colliget, hizo alusión de los

espíritus, como dijimos, y Galeno especifica tres clases de los mismos en concordancia con los

tres tipos de Alma platónica: el natural, que corresponde al Alma concupiscible y tiene su sede

en el hígado; el vital, correspondiente al Alma irascible que tiene su sede en el corazón y el

animal, con sede en el cerebro y que corresponde al Alma racional.

En el comentario sobre a los libros de Galeno, Averroes tiene a

mano dos obras de Aristóteles

que le sirven de fundamento conceptual y apoyo teórico: la Meteorología y el libro sobre la

Generación y la corrupción a los que, en su momento, dedicó sendos comentarios. En el

referido al libro de las fiebres, el pensador cordobés acepta y retoca, posiblemente como

efecto de su práctica médica, algunas aserciones del médico alejandrino.

Galeno indica en su obra que los humores, concepto propio de la Medicina griega y que

también recupera Averroes en su Colliget, acumulados en exceso en un órgano o cavidad del

mismo, deriva en tumoraciones y en el consiguiente aumento de calor. Todos estos humores,

dice, originan fiebres cuando su calidez llega hasta el corazón. La infección sobreviene a estas

humedades diseminadas y afectadas por la flema, la bilis negra o la bilis amarilla.

En consecuencia, «cuando estos excedentes se infectan, se genera en ellos una calidez fuera de

lo natural y en el mismo órgano en que el humor está inmerso, de suerte que si llega al corazón

y genera fiebre, el órgano hacia el cual han afluido los excedentes, puede o no

inflamarse»[156].

Tras exponer lo que Galeno aduce sobre las fiebres y sus condicionantes orgánicos, Averroes

manifiesta su acuerdo con ello, seguido de lo que él considera que debe ser aclarado con mayor

exactitud:

En consecuencia, y según su opinión (la de Galeno), el comienzo del acceso tiene lugar cuando

el calor infecto empieza a actuar en los humores acumulados; a la vez que será durante el

comienzo de la crisis en el órgano receptor, cuando éstos afluyan hacia él y no cuando el él se

produce el comienzo y el fin de su acumulación; momento en el que se inicia la fiebre. Mientras

que por el contrario la calidez de ésta actúa en el humor, cuando aquella se encuentra en su

punto álgido o en su declinación, siendo precisamente entonces cuando tiene lugar la infección

[157]

.

A continuación, después de haber resumido todo lo concerniente a la etiología febril, Averroes

procede a examinar racionalmente todo lo expuesto por su antecesor y, en este caso, acude a

la base informativa aristotélica. A simple modo de ejemplo de tal proceder y sin ánimo de ser

exhaustivos, citamos el siguiente texto de su comentario por su valor paradigmático de su

método de argumentación que hemos podido observar en otros comentarios:

«He finalizado todo lo referente a este tema (el de las fiebres). Mas considero necesario ahora

especular con todo lo mencionado por Galeno. Así pues, y primeramente respecto a su

afirmación de que el calor febril es infeccioso, destruye los humores y los transforma en la

naturaleza del vapor, decimos lo siguiente: En el capítulo cuarto

de la Meteorología (de

Aristóteles) se ha dicho que el calor infeccioso lleva consigo o genera bien combustión, bien

falta de cocción y maduración-Mientras que, por el contrario, el calor natural únicamente

produce maduración. En consecuencia, el calor febril debido a su calidez lleva consigo estos tres

actos: o maduración en los enfermos carentes de fiebre, o combustión y cualquier otra cosa en

los que la tienen o falta de cocción y maduración.

El calor febril, por tanto, viene a ser un calor extraño e intensificado a su vez por esa calidez

extraña que a él se mezcla, y si el calor innato es el dominante, habrá combustión y dispepsia.

Porque es evidente que es propio del primero, cuando ejerce su efecto en una sustancia

análoga, incrementar únicamente la cantidad, como así lo hace durante la nutrición. Pero si

actúa en una sustancia no análoga, acrecienta la cualidad aumentando también esta calidez, lo

mismo que unido a los medicamentos, al generar combustión o dispepsia cuando obra su

efecto en una sustancia no análoga a la suya, se apaga, como sucede con los venenos (…).

En suma, es lo más lógico y natural que la fiebre esté relacionada con todo el Cuerpo, dado que

así lo está con algún órgano. Y que una vez iniciado el proceso, lo esté también con la potencia

natural curativa, ya que o esta, asimismo, con el calor infeccioso que viene de fuera y que se

halla tan solo en los cuerpos de los muertos.

Todo este aserto se basa en los principios establecidos por Galeno. Por tanto, no ha de

censurarse al especulador que informando de algunos principios acerca de cualquier idea, se

pasen éstos por alto en algunos momentos. De ahí precisamente que no debas dirigirte

únicamente a los capaces de reconocer estas situaciones; sobre todo, cuando ellos mismos nos

proporcionan estos principios a cuya omisión nos estamos refiriendo (…). Se terminó este

comentario el miércoles, a finales del mes de Muharramdel año 589, (11 de febrero de 1193)»

[158]

.

La república como ciudad ideal

En sus comentarios menores, chauámi, Averroes suele hablar en nombre propio a partir de la

opinión que se vierte en el texto comentado. A éste, el comentador añade, glosa y alude a otros

tratados o comentarios realizados por él, completando así su propia reflexión y plasmándola

con su propia metodología de trabajo. Este es el caso de su comentario a La República de

Platón terminada en 1194.

Este comentario no nos ha llegado, hasta el presente, en su original árabe sino a través de un a

traducción hebrea de Samuel ben Yehuda de Marsella. A partir de la misma, un médico judío de

Tortosa, Mantinus, hizo una versión latina en 1539 que dedicó al papa Pablo III, traducción que

es, en realidad, una paráfrasis del texto hebreo. En 1489 o cerca de este año, se hizo una

traducción latina también a partir del texto hebreo, a cargo de Elías de Creta que financió el

erudito renacentista Pico della Mirandola. Esta traducción se ha perdido. El original árabe del

comentario existió en la biblioteca de El Escorial hasta 1671 pero, en esa fecha, un incendio

destruyó parte de los fondos árabes de la institución y entre ellos iba la obra de Averroes.

El título árabe del comentario, tal como figura en el registro de manuscritos escurialenses, es

largo y detalla el título de la obra de Platón que comenta Abu al-Ualíd ibn Ruxd. El título, más

abreviado, es Chauámi siyásat Aflatún, «Comentario menor de la Política de Platón». Ha habido

algún debate sobre si ese comentario es en realidad un comentario medio o compendio, taljís,

o bien si se trata de un resumen o comentario menor. La conclusión a la controversia parece

permitirnos atribuirle la categoría de compendio sin dejar de observar que, junto a la paráfrasis

de los libros II a IX que en la obra se muestra, lo que sería propio de un taljís, Averroes

introduce largas digresiones a partir de resúmenes del texto platónico, como es habitual en un

comentario menor.

Tampoco sabemos si Averroes tuvo a mano la traducción árabe del texto de Platón y su editor,

Rosenthal[159], indica que posiblemente utilizó un resumen de Galeno traducido al árabe por

Hunaisn Ibn Isháq en Bagdad. Lo cierto es que, en su comentario, Averroes cita numerosas

veces a Galeno y le reprocha su mal Entendimiento del pensamiento político de Platón.

Otros opinan, como A. Badawi que, a la vista del texto del comentario, Averroes dispuso del

texto árabe además del de Galeno. También parece que el filósofo cordobés dispuso de la

traducción árabe de la también platónica obra Las leyes puesto que aparece citada en su

comentario. En este caso, hay que tener en cuenta que al-Farabi hizo un resumen del citado

libro y dicho resumen pudo haber sido también fuente del análisis de Ibn Ruxd. En cualquier

caso, un cabal Entendimiento de las ideas políticas de Averroes en referencia a sus

predecesores en el pensamiento griego, debería tener como base de estudio, no solamente el

comentario a La República de Platón, en la que nos vamos a centrar en lo que sigue, sino

también sus opiniones en los comentarios a la Retórica y a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.

Sea de ello lo que fuere, lo importante para nosotros ahora es advertir que el comentario a la

obra política de Platón se inscribe en un momento determinado de la vida de Averroes que

aparece relacionado a dos momentos fundamentales de su existencia: su edad y su situación en

la corte de Marrakech. A sus sesenta y ocho años, Averroes pasa por momentos complicados en

dicha capital almohade. En lo tocante a la primera, el filósofo está en la plenitud de su gloria

como pensador. Respecto a la segunda, las enemistades cortesanas parece que están

socavando la cercanía y aprecio que le viene mostrando el emir al-Mansúr y sobre ello

hablaremos pronto.

Todo filósofo constructor de un sistema coherente de pensamiento, en el período clásico de la

Filosofía, edifica un complejo y denso edificio cognoscitivo que, a modo de discurso completo

sobre la realidad, expresa, analiza y postula los principios que a su entender forman parte de

los aspectos múltiples y variados de la misma. La culminación de esa amplia reflexión casi

siempre es una reflexión política en tanto que la Ciencia de la Política se refiere al marco donde

el Hombre puede cumplir con las exigencias de su perfección personal a la que está destinado

como ser humano.

Esa reflexión final y definitiva cierra la secuencia discursiva y, en el plano personal, suele

coincidir con la plena madurez biológica y vital del pensador que ha procedido a sistematizar

todo su pensamiento, madurez que, en la cronología de una vida, suele situarse en la vejez o

cercanías de la misma. En este caso, se cumple también la opinión antigua de que la edad

provecta es la idónea para el desarrollo cabal del pensamiento.

El modelo filosófico de Averroes, Aristóteles, nos muestra ese despliegue reflexivo y en él

podemos observar los temas en los que se diversifica su pensamiento. Siendo su Filosofía el

magno esfuerzo por dar solución a los problemas del Ser y del Conocimiento, ésta se plasma en

ámbitos específicos pero ligados por el común propósito: la Ciencia, la Filosofía primera, la

Física, la Biología y la Antropología, la Astrología o Astronomía, la Teología, la Ética y,

finalmente, la Política.

Los antecedentes

Platón, a quien ahora dedicará su comentario Averroes, es menos sistemático que su discípulo

Aristóteles, pues deja pistas, nociones, conceptos e ideas a lo largo de sus Diálogos que vienen

a ser un conjunto de ensayos que, aparentemente, no abrigan la pretensión de constituirse en

un sistema completo de explicación de la realidad. Sin embargo, por encima de esa dispersión,

se manifiesta un vehemente anhelo por alcanzar y describir, una realidad que supera los

condicionantes del mundo en que estamos.

La realidad fija, estable y necesaria que garantiza su mundo de la ideas, es el arquetipo de la

Verdad el principio y causa de todo el pensamiento de Platón. Por ello, los elementos que

integran la reflexión platónica son, además de estrictamente racionales, de Naturaleza tal que

escapan a la Razón y se internan en el dominio de lo inaccesible, esotérico o místico.

Teniendo en cuenta esos presupuestos, el sistema filosófico de Platón puede exponerse

mediante una secuencia reflexiva y discursiva cuyos momentos definitorios son: la Ciencia y sus

grados, la Filosofía como purificación y reminiscencia, el Ser en el mundo Ideal, la consideración

de lo divino, el mundo sensible como copia del inteligible, la Ética y, finalmente también, la

Política.

La polis platónica, es objeto de los dos diálogos más extensos de Platón: La República y Las

leyes que se complementan o completan con un diálogo titulado El político. De la primera de

estas obras existe, además, un resumen en el Timeo del mismo autor.

El pensamiento griego, en general, concibe a la Sociedad como el lugar natural del Hombre y de

éste brota de forma también natural o innata, la constitución de la Sociedad. La Filosofía griega

clásica, la que empezó dando el paso del mito al logos es, precisamente, la que hace

descender de las alturas inaccesibles en las que desarrollan su actividad los dioses, semidioses y

héroes de la épica helénica, hasta las realidades tangibles que pueden ser estructuradas por

obra de una razón cuyo asiento está en el Hombre y en sus capacidades intelectuales.

El enfrentamiento de esa Razón con los fenómenos más inmediatos del mundo físico, lleva a los

primeros pensadores griegos a preguntarse por el fundamento único, necesario e inteligible de

la movilidad y la apariencia contingente que perciben sus sentidos. Así, el agua, el aire o lo

indeterminado, ápeiron, vienen a ser el germen de toda la floración especulativa del filósofo

griego quinientos años antes de la era cristiana, por lo menos.

Con el tiempo, esas reflexiones tendrán que ver con la capacidad cognoscitiva humana y con la

relación de la misma del Hombre en el seno de su sociedad. Para vivir humanamente y

conseguir su perfección material y espiritual, se hace necesario un diálogo permanente y

simultáneo con el cosmos y con los demás seres del mismo y, específicamente, con los demás

hombres. La Sociedad es, así, el complemento necesario de toda reflexión y la estructura capaz

de facilitar acomodo a dicha actividad.

Platón tiene una idea evolutiva de la formación de la sociedad: desde un estado amorfo de

agrupación humana, se va pasando paulatinamente a una ciudad que, en la realidad política de

su tiempo, se encarnaba en la ciudad-estado, la polis, en toda la extensión significativa de este

vocablo. En esa ciudad, que sucede a la organización feudal anterior, está vigente el tácito

principio de la isonomía que no hay que entender al modo en que hoy lo hacemos respecto de

una sociedad democrática o igualitaria, sino más bien en el sentido en que, en la polis, todo

está en el lugar que, por Naturaleza, le corresponde.

Todos esos ámbitos referenciales cumplen la función isonómica que es la búsqueda y

consecución de un fin o norma, nomos, común o igual para todos, iso. De ahí el concepto de

Sociedad como organismo vivo, como un ser humano en la que todos sus órganos y funciones

responden al fin supremo de la Conservación de la vida.

Sin tener en cuenta a un fragmento importante de la sociedad griega del momento, el formado

por los esclavos, que es inerte como los huesos de un Cuerpo, el resto de las ocupaciones del

ciudadano se distribuyen en los órganos que tienen sangre y actividad transformadora: los

artesanos, comerciantes, marinos y, en general, aquellos que proporcionan los elementos

inmediatos para el sustento, el cobijo y la reproducción de la ciudad, por una parte.

De otra, teniendo en cuenta que la Sociedad, como el Cuerpo, debe defenderse de ataques que

provienen del exterior, surge la clase social de los guardianes y, como la ciudad exige un

gobierno que regule y armonice todas las funciones sociales, encaminándolas al bien común, es

preciso constituir otra clase social que es la que representan los gobernantes. Todos los

estratos sociales enumerados deben colaborar al bien del Estado cuyo bien es el de cada uno

de los individuos que lo forman y, en consonancia con el modelo organicista de la sociedad

platónica, como dice Platón, «cada uno debe atender a las cosas de la ciudad con aquello para

lo que su naturaleza predispone». No olvidemos que este modelo cívico es un modelo ideal, un

proyecto de Ciudad Ideal que Platón empezó a forjar en su pensamiento desde los tiempos en

que residió en Sicilia, (388 a. C.) cuando gobernaba en Siracusa Dionisio I el Viejo y en que

Dión, su cuñado, se hizo amigo del filósofo.

El referente real de este organismo social ideal es, como hemos venido diciendo, el Cuerpo

humano, cuyas partes orgánicas constitutivas se corresponden con las propias de la ciudad y

cuya distribución deja ver Galeno, también lo hemos visto, en su clasificación de las almas.

Según esta correspondencia, Platón atribuye al elemento concupiscible del Hombre, la clase

social inferior, la que como en el Cuerpo humano sirve para la subsistencia. Topográficamente

hablando, esa parte se sitúa en el abdomen, aparato genital y piernas. Es decir, en la parte baja

del Cuerpo.

Al elemento fogoso o colérico del organismo, corresponde la clase social de los guardianes o

auxiliares que defienden a la ciudad de sus ataques externos o de las intemperancias internas.

La ubicación de este elemento en el Cuerpo se halla en el corazón y pecho en general. Por

último, al elemento corporal racional, situado en el cerebro, le correspondería la clase de los

guardianes superiores o gobernantes que legislan, educan y administran la ciudad. Sus virtudes

deben ser numerosas y de la mayor nobleza y, por ello, deben ser filósofos.

En La República ocupa un lugar privilegiado la reflexión sobre la justicia cuyo concepto brota

de la existencia de una multitud de partes heterogéneas entre las cuales hay que instituir una

unidad de orden. En el Alma humana, es una virtud que instituye

la armonía entre sus tres

partes mencionadas y, por analogía, la ciudad debe contemplar una virtud específica para cada

una de sus clases sociales: la templanza en la inferior, el valor en la de los guardianes y la

prudencia en la de los gobernantes. Todas ellas se unifican y resumen en la justicia que

garantiza la Unidad de todas las demás y el buen y apropiado uso de ellas. De la justicia emana

la ley como su personificación puesto que se pone por escrito, es sancionada por el legislador y

acatada por el consenso unánime de los miembros de la sociedad.

Este es, a grandes rasgos, el contenido de la idea política de Platón que llega a manos de los

pensadores del Islam y que, en su concepto de modelo ideal, tratarán de asimilar e incluso de

adoptar en el seno de sus ideas sobre la sociedad islámica correspondiente a las que cada uno

de ellos vivió. El primero de ellos fue al-Farabi y a las ideas básicas que subyacen en su Teoría

política hemos aludido brevemente en páginas anteriores.

Como decíamos en ellas, al-Farabi fue testigo de un triple califato islámico: el de Bagdad,

omeya de Córdoba y el fatimí de El Cairo. Después de obtener su formación filosófica en la

capital abbasí, marchó a Damasco donde entró en la corte de Saif al-Daula al-Hamdaní que era

soberano de la capital siria, así como de Alepo, y le facilitó medios económicos para su

subsistencia y la tranquilidad necesaria para consagrarse a su obra. Además de las de carácter

filosófico propiamente dicho, el filósofo turco escribió sobre Política en un libro titulado La

política civil y otro, el que lo situó a la vanguardia de la reflexión sobre la entidad de la ciudad,

titulado en árabe Al-madína al-fádila, «La Ciudad Virtuosa» que, en sus traducciones al

castellano se ha vertido como «La Ciudad Ideal». El ya mencionado Ibn Abi Usaibía nos indica

que fue en Bagdad donde empezó a redactar este libro y que fue en Damasco donde le dio fin.

En similares términos a los que la Filosofía de Platón considera al Hombre como ser social por

naturaleza, al-Farabi considera que la Ética y los aspectos morales de la conducta humana

deben entenderse en tanto en cuanto el Hombre vive en Sociedad. La Política, que traduce

como «Ciencia civil» tiene por objeto, en su opinión, «investigar todo aquello por medio de la

cual el Hombre busca la perfección o los instrumentos que emplea para lograrla: el bien, las

virtudes y las buenas acciones. También esa Ciencia muestra lo que le impide alcanzar esas

virtudes. Define a cada una según su origen, sus condiciones de realización y en qué se

distinguen unas de otras. Por ello, la Ciencia política es la ciencia de las cosas por medio de las

cuales los ciudadanos, gracias a la sociedad civil, logra la felicidad de acuerdo con sus

respectivas capacidades naturales»[160].

A pesar del contenido místico de muchos aspectos de su pensamiento y de la perfección del

Alma como asequible si se realiza su unión con el Entendimiento agente, en el discurso político

al-Farabi se muestra como un estudioso pragmático que se inspira en las enseñanzas de Platón

y de Aristóteles que, especialmente el estagirita, manifiestan un decidido esfuerzo por

acercarse a la realidad de los seres y de sus condiciones sociales.

La base ética que el filósofo presupone para todo estudio relativo a la Política, por una parte, y

su naturaleza de creyente, por otra, se unifican en una sólida armonía en su libro sobre la

Ciudad Virtuosa o Ideal. No hay que olvidar, a este respecto, que

la historia del Islam se generó

en una ciudad, Medina, la ciudad del Profeta, que es el símbolo y la realidad más acabada de

Ciudad Ideal, como dijimos al principio de este libro.

El contexto histórico en el que Platón escribió su obra política es, como sabemos, el de la

ciudad-estado. El de al-Farabi, por el contrario, es el de una comunidad de creyentes, la Umma

que, a pesar de su división política en su época, seguía siendo la común matriz de todos los

musulmanes cuya referencia más sólida era aquella medina ideal e imperecedera. A imagen

suya, se constituyeron después los califatos y los gobiernos más o menos independientes de

aquellos.

Fuera de ese territorio, la Casa del Islam, dar al-Islam, los que no formaban parte de ella eran la

Casa de la Guerra, dar al-harb. Por ello, aunque el título de su obra citada es La Ciudad Ideal,

debe entenderse por madina, ciudad, un complejo político y administrativo equivalente a lo

que denota el término Estado o régimen político, teniendo en cuenta, además, que Aristóteles

en algunos casos, hablaba de polis en ese mismo sentido.

En La Política civil, al-Farabi clasifica a las sociedades humanas en tres grupos atendiendo al

componente demográfico: grandes, medianas y pequeñas. Es grande, «la sociedad formada por

la asociación de varias naciones y cooperan entre sí. Media, es la comunidad, umma. Pequeña

es la Sociedad que constituye una ciudad. Las tres son, sin embargo, sociedades completas,

siendo la primera la ciudad. Las partes de la misma, como los barrios, distritos o arrabales, son

sociedades incompletas. La Sociedad más incompleta de todas es la que forma un hogar pues

es una parte de una Sociedad más grande, la calle, y esta lo es de otra, el barrio, siendo éste

parte de la ciudad (…). La Sociedad que forma una ciudad es parte, a su vez, de una nación que

está dividida, por ello, en ciudades. La Sociedad en sentido absoluto se divide en naciones y una

nación se distingue de otra por dos rasgos naturales: el carácter natural y las cualidades

naturales, además de por un tercero que, siendo convencional, se relaciona con los dos rasgos

anteriores. Se trata de la lengua con la que se expresa»[161].

Cuando, en el texto, al-Farabi alude a la umma como Sociedad y a la nación como suma de

ciudades, madina, debemos tener en cuenta que se trata, en castellano, de traducciones

aproximadas y ajustadas a la intención significativa de las palabras originales en lengua árabe. A

este respecto, debemos aclarar que en la historia del Islam, los conceptos políticos y

administrativos de la sociedad musulmana tienen sus propias características terminológicas y

conceptuales. El Islam nació en un medio urbano, el de La Meca, que en el año en que empezó

la Revelación, el 610, era un centro de peregrinación que remontaba a tiempos muy anteriores

a la vez que un núcleo de actividad mercantil y comercial derivada de la ruta de las caravanas

que allí hacía parada.

En esa sociedad urbana, sin embargo, prevalecía la importancia del lazo tribal o de clan. Por

medio del mismo, los ciudadanos se identificaban y ocupaban puestos de mayor o menor

relevancia pública de forma que el clan de Quraix era el de mayor prestigio y de el procedía el

linaje del Profeta. Una vez establecido Muhammad en Medina, madina, es decir, la ciudad por

excelencia, a partir del año 622, la sociedad que encerraba esa ciudad y sus aledaños era, por

encima de todo, una comunidad de creyentes, una Umma, dirigida por alguien que recibía la

inspiración de su gobierno directamente de Al-lah. Fallecido el Profeta, la Umma se gobernó

por los cuatro primeros califas que no vieron necesidad en un cambio de denominación de esa

comunidad que, además, iniciaba una expansión territorial decidida.

El Corán menciona el término de «gente» o «gentes», qaum, para designar al pueblo en

sentido general y, en especial, al pueblo de Al-lah. En los califatos omeya y abbasí y en los

posteriores gobiernos que procedieron a establecer gobiernos autónomos, esos mandatos no

tenían nombre específico, si bien por convención en la historiografía occidental se habla de

«reinos» bereberes como el de Táhert, en el siglo IX o de taifas en el XI. Los geógrafos árabes,

que suelen ser una fuente de información válida para delimitar el alcance de los territorios del

Islam desde el siglo IX al XV, titularon a sus libros de forma genérica como libros en los que se

habla de «caminos y de reinos». En este caso, el reino hace referencia a los territorios no

musulmanes gobernados por un rey o monarca.

En el Islam esa figura no existe por cuanto que al-Málik, el rey, es uno de los 99 nombres de Al-

lah y, como tal, se utiliza en los nombres de persona: Abd al-Málik, por ejemplo. En su defecto,

para designar al gobernante supremo, se utiliza los términos como jalífa, califa, emir o sultán,

derivado del árabe sulta que significa «autoridad». Cuando el sultán Muhammad V de

Marruecos ocupó el trono tras la independencia del país, en 1956, se le denominó Málik, rey,

en consonancia con una aspiración a la homogeneidad nominal respecto de las monarquías

europeas como diferentes a las repúblicas.

Cuando los turcos conquistaron Constantinopla en 1453, al inmenso territorio gobernado por el

sultán otomano no se le denominó reino de forma explícita. Las fuentes occidentales nos

hablan de «imperio» si bien esa denominación no existe en lengua árabe que, cuando se quiere

decir en dicha lengua la mencionada palabra, utiliza una simple transliteración: Impratúría.

En el siglo XIX, a raíz del viaje de estudios a París de un grupo de alumnos egipcios y turcos

encabezado por el famoso polígrafo árabe Rifaa al-Tahtáui, en

1826, el contacto con los usos

políticos de Francia y su conocimiento de primera mano, hizo que el mencionado escritor

hablase en el relato de su viaje, publicado a su regreso a Egipto, de estado, nación, república,

monarquía, imperio, revolución, partidos políticos, pueblo, sufragios, contrato social,

democracia y de todos aquellos términos que constituían el vocabulario político y

administrativo de una estructura y de una organización social propio de una sociedad europea

que había tenido su evolución política particular simultánea a las de los otros estados

occidentales.

La lengua árabe que, en el siglo XIX, empezaba a desasirse de los rígidos marcos léxicos de

tiempos anteriores por necesidades expresivas y al hilo de las influencias occidentales, fue

adoptando y adaptando los nuevos vocablos que hoy forman parte de la lengua árabe moderna

bien como resultado de transformaciones morfológicas, bien como transliteraciones. Hoy, en

árabe, nación es qaum, revolución es záura o pueblo,xaab. Frente a estas palabras que

traemos a colación a modo de ejemplo, existen las de democracia, dimucrátia o burguesía,

burchuasía, que son meras traslaciones fonéticas sin que, en ello, haya que buscar intenciones

que pueden no responder a los hechos y a las actitudes. Simplemente, se trata de nociones y

conceptos que no existen, como tales, en la lengua árabe clásica

que es el fondo y la fuente del

vocabulario árabe actual y no manifiestan su presencia en ella porque la historia del Islam

clásico no contempla ese campo significativo en el orden político imperante.

Todo lo dicho sirve para aclarar el problema terminológico con el que se enfrenta al-Farabi al

hablar de ciudades, sociedad o naciones. Siendo su modelo político y administrativo referencial

el de la Grecia clásica y no habiendo en el vocabulario árabe de su época palabras que se

correspondiesen con exactitud a las que expresan Platón y Aristóteles, el filósofo manifiesta su

denuedo discursivo en la aproximación y la analogía terminológica hasta donde puede hacerlo.

En su Ciudad Ideal, compara a la misma con un Cuerpo en el que el corazón es el centro de la

supervivencia orgánica y funcional. El gobernante es, así, como el corazón del Cuerpo social y

de él se exigen cualidades determinadas para que sepa llevar con prudencia y justicia el timón

del gobierno: «El jefe de la Ciudad Ideal no ha de ser una persona cualquiera, pues el gobierno

depende de dos cosas: una aptitud natural y una disposición y unas virtudes adquiridas de

forma voluntaria». La prolija enumeración de dichas virtudes y dotes empieza por reclamar una

complexión Física perfecta y una capacidad intelectual ágil y perspicaz.

A ello se debe añadir, la elocuencia, el deseo de aprender, la moderación en los apetitos, la

veracidad, la grandeza de Alma, el desprecio por los bienes mundanos, el amor por la justicia y

la audacia y el valor necesario para tomar decisiones y ejecutarlas. Al-Farabi es consciente de

que esa copia de virtudes no se encuentran fácilmente reunidas en una sola persona y por ello,

o sólo es posible dar con una sola o con un reducido grupo de personas que las posean.

Después de enumerar el catálogo de virtudes generales, el filósofo pasa a definir las que

específicamente convienen al gobernante que, en este caso, se reducen a seis: sabiduría,

conocimiento de las leyes y tradiciones de su pueblo, capacidad de deducción analógica,

previsión, apego a la sabiduría de sus predecesores y fortaleza física. Prevalece sobre todas

ellas, la sumisión a las directrices emanadas de los califas bien guiados, es decir, los cuatro

primeros califas del Islam y, sobre todo, del Profeta. Sin embargo, todas estas condiciones no

sirven de nada no es sabio, en concordancia con la propuesta platónica del gobernante-filósofo.

La sabiduría que al-Farabi exige del gobernante difiere, sin embargo, de la que proponía Platón.

Para el filósofo musulmán, el verdadero sabio es el que tiene un Alma perfecta cuya nobleza

deviene de su unión con el Entendimiento agente y, por ello, «está siempre dispuesto a recibir

de ese Entendimiento, en estado de vigilia o en sueños, los conceptos particulares y los

inteligibles. Su Entendimiento pasivo logra su perfección y acabamiento por medio de la

aprehensión de los inteligibles de tal forma que se convierta en Entendimiento en acto»[162].

Platón, en La República y en Las leyes, determina con toda exactitud la educación que debe

darse a los encargados de las funciones defensivas y directivas de la ciudad. El proceso

educativo que debe seguirse, comporta tres ciclos, siendo el tercero de ellos el destinado a los

gobernantes que han pasado también por los dos anteriores. En el tercer grado educativo, al

que acceden los candidatos que han superado todas las pruebas anteriores y que en esta etapa

están cerca de los treinta años de su edad, los elegidos se dedican al estudio de la dialéctica y la

reflexión sobre el mundo ideal pues son las ideas, las realidades que han de inspirar su futuro

gobierno.

Al-Farabi sigue de cerca esta propuesta. En una de sus obras, El logro de la Felicidad, que debe

leerse como complemento a la lectura de La Ciudad Virtuosa o Ideal, el gobernante es quien ha

superado todas las pruebas de cada uno de los grados educativos precedentes y llega a las

puertas de la sabiduría «la Ciencia más alta según los griegos a las que ellos denominan

Filosofía que en su lengua significa el amor por el saber más noble. A quien lo tiene, lo llaman

filósofo (…). Y si se observa de cerca al filósofo, se verá que no existe diferencia alguna entre él

y el gobernante pues quien es capaz de aplicar la especulación teórica a todo, será también

apto para hacerla inteligible y cumplir con los actos que se le reclaman. Su Filosofía es tan

perfecta que es, por lo mismo, susceptible de ser aplicada al gobierno pues lo perfecto, en

sentido absoluto, contiene una vertiente teórica y otra práctica y ésta contiene los métodos de

persuasión y de Imaginación que hacen del filósofo el gobernante por excelencia»[163].

No importa, según al-Farabi, el nombre que se le haya de dar al gobernante, sea éste el de

filósofo, rey, legislador o imam, relación que significativamente no incluye la de califa tal vez

por las causas mencionadas anteriormente: la división del califato islámico de su momento y las

diversas autonomías gubernativas, como la de su protector Saif al-Daula en Siria, podrían haber

desvirtuado el carácter unitario de la función de gobierno de la Umma.

Es por eso que, como en el caso de Platón, la obra política de al-Farabi es una utopía y una

ucronía y, como tales, elaboraciones ideales que son, a la vez, crítica y propuesta de reforma

de la forma de gobierno de la comunidad de los creyentes. Cuando el autor nombra a la función

derey, está refiriéndose a lo que denota la palabra en árabe: «poder», «posesión», de forma

que málik, rey, es el posee. En cuanto a imam, hace referencia al «que va delante» o está

situado a la vanguardia y, por ello, dirige la oración y, analógicamente, el combate y el

gobierno.

Como imagen en negativo de La Ciudad Ideal, al-Farabi expone las características de la ciudad

existente en la realidad o las que pueden existir en ella. Son también ciudades ideales, pero

más cercanas a la materialidad y, por tanto, a la imperfección. Los motivos por las que una

ciudad puede convertirse en perversa, de la misma forma en que Platón se refiere a las causas

de su maldad, al-Farabi indica que las causas de la corrupción de las ciudades reside en la

cualidad del conocimiento de los ciudadanos. Los habitantes de la ciudad ignorante son

aquellos a los que les falta todo conocimiento de los inteligibles y de ello sus almas vienen a ser

imperfectas. Los moradores de la ciudad inmoral son los que han adquirido el uso de las malas

acciones y los de la ciudad corrupta y de la desviada son aquellos a los que les falta os

conceptos de veracidad y justicia en sus grados más elementales.

La ciudad de Averroes según Platón

El filósofo cordobés incluye a la Ciencia política en la región de la Ciencia práctica. Como

indicaba Aristóteles, la Política es una Ciencia práctica cuyo objeto es el bien común y el buen

gobierno de la ciudad. La historia que transcurre desde la muerte de Platón hasta la madurez

de su discípulo, la polis griega ha tenido ocasión de experimentar los regímenes políticos más

diversos. Aristóteles, maestro de Alejandro Magno, debió educar a su discípulo en los principios

de la Política realista de Hermías y en el concepto de la unión de

todos los griegos. En el libro

VII de su Política, manifiesta que «si la raza helena pudiera fundirse en un solo Estado,

dominaría el mundo». Su ideal cosmopolita, sin embargo, no llegaba al extremo del intento de

Alejandro por unir a griegos y persas cuya fusión consideraba absurda. El tiempo histórico de

Averroes tampoco fue el mismo que vivió al-Farabi pues, como sabemos, su vida transcurrió

entre la decadencia almorávide y la gloria del Imperio almohade.

Aristóteles pensaba que el Hombre no es un ser aislado y único, sino que es un individuo

perteneciente a una especie multiplicada en infinidad de seres idénticos pero también diversos

que, para cumplir sus fines, se constituyen en Sociedad y esa comunidad social o política es,

también, un ente al que, en cuanto tal, le corresponde un bien propio que es el desarrollo

perfecto de su naturaleza. El estagirita decía que el Hombre es un animal político, es decir, que

en la misma Naturaleza del Ser humano existe una tendencia innata a lograr su propia

perfección y ésta no puede alcanzarse en soledad sino en la agrupación con sus semejantes,

desde la forma más sencilla de agrupamiento, como es la familia, hasta la más compleja que es

la ciudad.

La prueba de Aristóteles para mostrar ese impulso social en el Hombre es que éste ha sido

dotado del don de la palabra y ésta no sólo debe entenderse en el sentido que especifica el

término lógos, sino también en el de la comunicación de éste con los semejantes, el dia-logos.

La comunidad política es, por tanto, una comunidad atravesada por la Lógica, un todo formado

por partes heterogéneas cuya unidad es de orden y que remite a un fin común.

Según Averroes, a pesar de que la Ciencia política es, en tanto que Ciencia, una Ciencia práctica,

debe atender, sin embargo, a dos aspectos: el conceptual, la ciudad como un todo, y el

particular, la ciudad como conjunto de elementos heterogéneos e individuales. De la misma

forma en que actúa la Medicina, dice, debe entenderse la Ciencia de la política: una primera

parte teórica y otra práctica en segundo lugar. Por ello, la Política estudiará en primer lugar los

hábitos adquiridos, los actos voluntarios y la conducta humana en general y, después,

procederá a la consideración de la forma en que aquellos hábitos se instalan en el Alma y cómo

se pueden armonizar con los correspondientes a sus semejantes: «la primera parte del Arte

político se contiene en el libro de Aristóteles titulado Ética a Nicómaco y la segunda, en la

Política así como en el libro de Platón llamado La República que aquí comentamos. La Política

de Aristóteles aún no ha llegado a mis manos»[164].

En la primera parte del comentario, Averroes se atiene a lo manifestado por Platón y así nos

dice que la relación de todas las virtudes que conducen a la perfección del Hombre en sociedad,

es la misma que la de las facultades del Alma entre sí, siendo la justicia la que dirige y coordina

a todas las demás. Según el filósofo cordobés, Platón entiende que la justicia consiste en el

recto sendero a lo largo del cual cada ciudadano persigue la actividad para que, por naturaleza,

fue dotado. Ello no es posible a menos que las partes del Estado se subordinen a lo que ordena

la Ciencia especulativa (la Razón) y al que la detenta en mayor grado de excelencia. Por ello es

preciso que el gobernante sea un filósofo.

Casi todo el comentario de Averroes a La República platónica no deja ver las opiniones propias

del filósofo de Córdoba ni tampoco asoman en el objeciones claras a los que expone el filósofo

griego en su obra: Platón dice, como indica Platón, son introducciones a pensamientos del

pensador heleno ante las cuales Averroes parece mantener una aséptica distancia sin

comprometerse con ninguno de los planteamientos del libro. Sin embargo, todo parece, tras la

lectura del comentario y a tenor de algunos de los fragmentos del mismo, que Averroes deja de

lado u omite dar crédito a algunos argumentos que Platón expone clara y extensamente en su

obra política.

Uno de esos rechazos tácitos, más que claramente manifiestos, es el que tiene que ver con los

mitos. La República, como sabemos contiene el mito explicativo más asequible para explicar el

mundo ideal y su relación con su copia o mundo material: el

denominado mito de la caverna.

En el libro X de la obra griega, se relata, como colofón del libro entero, el mito de Er que alude a

la escatología y a las sanciones de las almas que son juzgadas, según otras explicaciones míticas

que aparecen en otros Diálogos platónicos, en los abismos terrestres por los cuales corren

cinco grandes ríos: el Tártaro, el Océano, el Aqueronte, el Periflégeton y el Cocito. El mito de Er

presenta a las almas cuando regresan a la Tierra tras haber pasado mil años, para elegir por sí

mismas el tipo de vida que desean en su reencarnación. La elección se hace ante las Parcas que

enhebran el hilo de sus existencias en el huso de la necesidad que atraviesa todo el Universo. La

intención de Platón, con este mito, es dejar libre de responsabilidad a la divinidad en el destino

humano que, como dice el mito, es cosa de cada Alma en el momento de su vuelta a la vida

terrestre.

Averroes reproduce todos los extremos que el citado mito relata pero deja traslucir su rechazo

en tanto que la narración mítica no se basa en ningún planteamiento racional si bien es

consciente del valor que las narraciones míticas tienen para Platón como medio de expresión y

ejemplo. En relación con la inmortalidad y las pruebas que aduce el filósofo griego en el libro X

de su obra, que está basada en la necesidad de una remuneración en el otro mundo, Averroes

deja de hacer comentario alguno así como tampoco los hace sobre

otros pasajes de La

República en los que aparece la cuestión de la inmortalidad.

El argumento platónico está basado en la pregunta que aparece en el diálogo correspondiente:

«¿Piensas que a un ser inmortal le está bien afanarse por un tiempo tan breve y no por la

eternidad?», para responder a renglón seguido. «Lo malo es lo que disuelve y aniquila. Lo

bueno, lo que preserva y mantiene». El mal propio del Alma son los vicios, la injusticia, la

intemperancia y otros que, sin embargo, no la destruyen del todo. Tampoco puede hacerlo la

muerte pues la muerte no es mal propio del Alma y solo puede destruirse algo por el mal que le

es propio. Por tanto, si el Alma no puede destruirse ni por su mal propio, ni por mal que no lo

es, se deduce que el Alma es eterna e imperecedera.

Averroes no ofrece garantías a esta prueba de la inmortalidad, no por su finalidad, sino por la

debilidad del argumento racional que la sostiene. Además, lo hemos venido viendo, en muchas

ocasiones el filósofo de Córdoba deja en suspenso un juicio racional sobre la inmortalidad del

Hombre, bien se halle referida a la inmortalidad del Entendimiento agente, bien lo sea en lo

tocante a la condición y Naturaleza del Alma. En todos estos casos, también lo hemos

observado, el pensador racional cede el paso al creyente que está motivado por una esperanza

cuya certeza le viene de la Verdad del texto revelado.

Otra cuestión en la que Averroes mantiene menos distancias con Platón es en lo referido a la poesía. Sabemos que el orden poético, de amplio espectro significativo en la literatura griega clásica, remite al orden de lo mítico en su vertiente puramente estética o lúdica: la poesía no es la narración de un mito fundador, sino que viene a ser un remedo del mismo que utiliza la Sugestión y la Imaginación para deslumbrar al oyente. Por esta razón, entre otras, en los libros II y III de La República, el filósofo griego condena a la poesía por sus deficiencias éticas y educativas. En el X, justifica esa condenación por razones psicológicas y metafísicas, manifestando que la poesía es una artimaña de ilusionista o un artificio para impresionar al que la oye. Todo ello hace del Arte poético un Arte perverso y nocivo que debe evitarse su presencia en la ciudad.

Averroes está de acuerdo con esta condenación que de la poesía hace Platón y la aplica a la poesía árabe: «Yo digo que hay que eliminar la poesía que describe caracteres y conductas humanas fuera de toda moderación y mesura refiriéndose a las costumbres de los árabes. En la ciudad, no debe permitirse a los poetas realizar tales imitaciones y ello por varias razones: la primera de ella es que un imitador lo será en grado excelente cuando un solo hombre imite a un solo aspecto, como es el caso de las artes. En segundo lugar, no debe permitirse la imitación

de las cosas viles o de las que no tenemos dominio alguno para rechazarlas o aceptarlas, como

es el caso de muchos poemas árabes, cuya existencia en la ciudad es innecesaria»[165].

Con lo de las imitaciones nocivas que hacen los poetas, Averroes se está refiriendo a las que

hacían algunos poetas árabes de su tiempo sobre hombres de carácter descarriado, sobre las

mujeres que gritan y discuten a voces con sus maridos y cosas similares. Sin embargo,

pensamos que ese rechazo a la poesía que manifiesta el pensador cordobés y, sobre todo a

determinada poesía árabe, tiene que ver en el fondo con una cuestión ideológica, jurídica y

religiosa de la sociedad almohade y, específicamente, de la sociedad dirigente del imperio.

Como sabemos, la ideología almohade es una ideología estricta en el cumplimiento de unos

principios inmutables que debían ser acatados bajo penas severas. Por tanto, toda

manifestación poética que pudiera derivar en ataques tácitos, desdenes solapados o

reminiscencias no islámicas, debía ser atajada y condenada. Para esa función estaban los jueces

y Averroes era uno de ellos y, además, de los más prestigiosos e importantes. Por encima de

este supuesto, además, estaba el rechazo que todo creyente auténtico debía sentir por la

poesía en si misma, puesto que la Revelación alude con severidad al ejercicio poético.

Cuando el Profeta empezó a transmitir el Mensaje revelado entre sus conciudadanos de La

Meca, una ciudad inmutable en el imaginario sagrado musulmán, fueron algunos de sus

contrincantes los que le colocaron el marbete de «poeta» con la intención de desacreditarlo.

Una aleya revelada al respecto pone de manifiesto este peligro y esta amenaza: «Ellos (los

infieles) en cambio, dicen: ¡Amasijo de sueños! ¡No! ¡Él (el Profeta) lo ha inventado¡¡No! ¡Es un

poeta! ¡Que nos traiga un signo como los antiguos enviados!» (21, 5). El peligro y la amenaza

que contiene esta acusación que realizan los infieles, caracterizando el mensaje que transmite

el Profeta como una manifestación de mera poesía, tiene a su vez, raíces en la tradición árabe

pre-islámica donde se creía que el poeta estaba inspirado por un demonio.

También, en ese tiempo circulaban entre las gentes conjuros enunciados en forma de verso. A

estas circunstancias viene a sumarse el hecho de que las primeras revelaciones divinas que

Muhammad transmite al pueblo de La Meca, lo hacen en una prosa especialmente rítmica o

rimada y, en ello, se acercaba a la poesía tradicional que, con efectos mnemotécnicos, se

declamaba con metro y rima. Son varias las aleyas donde le Revelación ataja severamente esta

identificación entre el poeta común y el Profeta, hechas también a modo de «conjuro» divino,

como las siguientes: «¡Pues no! ¡Juro por lo que veis y por lo que no veis, que es, ciertamente la

palabra de un Enviado noble! No es la palabra de un poeta - ¡qué poca Fe tenéis! – ni es la

palabra de un adivino - ¡qué poco os dejáis amonestar! – Es una Revelación que procede del

Señor del Universo» (59, 38-43).

En su comentario a La República platónica, Averroes se hace eco de las teorías de Platón

acerca de los regímenes políticos de la ciudad. En la citada obra, Platón identifica las cualidades

de cada clase social con un mito fenicio que expuso Hesíodo: aunque todos los hombres son

iguales por naturaleza, los dioses dieron a sus almas distinta composición y, por ello, «pusieron

oro en las de los guardianes perfectos, plata en las de los auxiliares y bronce y hierro en la de

los labradores y artesanos». Esta clasificación sirve también al filósofo griego para explicar el

ciclo degenerativo de la decadencia de la raza humana, así como el relativo a las edades de la

humanidad y también de los gobiernos de la Sociedad. Observemos de pasada que esta

secuencia es la misma que Cervantes incluye en el Quijote.

En su obra, Platón también se refiere, en consonancia con la traslación temporal de las edades

que acabamos de mencionar, a las formas de gobierno que se habían sucedido en la Atenas

clásica atribuyendo a cada modo de Alma una de esas formas. Cuando todos los elementos que

constituyen la Naturaleza humana se unifican, coordinan y armonizan bajo el gobierno del Alma

superior, el resultado es el Hombre real, basilikós, o filósofo. Cuando en el Hombre, en este

Hombre/rey el Alma racional pierde su predominio, el gobierno

lo ocupan las tendencias

inferiores llegando, en un proceso de sucesiva degeneración, a ser dominado por los instintos

sensitivos o pasionales.

De análogo modo, pues las clases sociales de la ciudad corresponden a las distintas variantes

del Alma humana, el gobierno de la ciudad degenera cuando el dominio de la más excelsa de

ellas pierde su lugar natural y se diluye a favor de las de inferior rango. Con este esquema

explicativo como base, Platón enumera el La República los regímenes políticos posibles

teniendo en cuenta que casi todos ellos habían sido puestos en práctica en la ciudad griega.

La monarquía o aristocracia es el gobierno de los mejores, la forma ideal y más pura de

gobierno posible en la ciudad personificado en uno o unos pocos hombres eminentes por su

grado de sabiduría y excelencia en las virtudes. Este régimen tuvo su momento de existencia en

la realidad en el pasado legendario de Grecia y, según Platón, en ese tiempo reinaba la más

perfecta armonía entre todas las clases sociales. Cuando los gobernantes descuidaron el cálculo

y aplicación del número de uniones matrimoniales y su descendencia, se inició un desequilibrio

social que vino a dar en el predominio de la clase inferior.

Las razas de oro, plata, bronce y hierro dieron en mezclarse y el elemento pasional, ambicioso

de honores y victorias, llegó a prevalecer sobre el racional. Con el acabamiento de la monarquía

o de la aristocracia, surgió la timocracia o timarquía, gobierno de la clase militar que,

apoderándose de los bienes públicos, sometieron a la clase inferior a su dominio absoluto.

Gobierno no del todo malo, la timocracia, en opinión del filósofo griego, conserva a pesar de

todo algunos rasgos aristocráticos pero la ambición creciente de riquezas y la concentración de

las mismas en unos pocos poseedores, origina el surgimiento de una tajante división en la

estructura social: de un lado los que nada tienen y de otro, unos cuantos que lo tienen todo.

Los pocos que tienen todos los recursos en sus manos inician, así, un tipo de gobierno, la

oligarquía, que domina a un pueblo que la aborrece.

Ese rechazo acaba por derrocar a los oligarcas y se instaura en la ciudad el gobierno del pueblo,

la democracia a la que Platón considera una forma degenerada de gobierno capaz de las

mayores injusticias. Él conoció la Atenas democrática que, dominada por incapaces de regirla,

sumidos en toda suerte de ambiciones, «manto abigarrado de todos los colores», fue capaz de

sentenciar y dar muerte al mejor representante del ideal de sabio, Sócrates, su maestro y

protagonista de todos sus Diálogos. El desorden producido por el mal gobierno democrático,

pervierte las virtudes inspiradoras de la libertad y del razonamiento, llegando a regir los

destinos cívicos todos aquellos que logran imponer sus antojos por encima de los deseos

anárquicos de sus rivales. La democracia deviene, por ello, en demagogia.

De entre todos los demagogos, el más astuto, el que obtiene más apoyos, surge uno de ellos

que se apodera del gobierno e instaura la tiraníaque suprime la libertad por completo y borra

del frontispicio del templo de la ley el Concepto y la aplicación de la Justicia. Para Platón, este

es el grado más bajo a que llega la degeneración de las formas de gobierno y de ella también

tuvo experiencia el filósofo en los tiempos en que vivió en Siracusa, teniendo conocimiento de

otras tiranías de su momento como fueron las de Pisístrato y Periandro de Corinto.

En otra de sus obras de Ciencia política, la ya mencionada El político, Platón reduce a tres las

formas de gobierno posibles en la ciudad: la monarquía, la aristocracia y la democracia. El único

remedio posible que propone para detener el proceso degenerativo es el poder de la ley pues,

«ya que es difícil encontrar el basilikós ideal, su poder debe sustituirse por el de la ley»[166].

Esa ley, además de reinstaurar el privilegio de la Razón, debe establecer sus prescripciones de

acuerdo con las sentencias emanadas de Delfos, santuario en el que se emitían oráculos y

sentencias de todo tipo. En Las leyes, Platón introduce esta significativa variante respecto de lo

manifestado en La República, como si intentase armonizar los privilegios racionales estrictos

con los pertenecientes al orden de la trascendencia divina en cuyo horizonte lo Divino es la

medida de todas las cosas y la norma suprema que subyace en las relaciones sociales.

Con ello, la ciudad se integra en una armonía cósmica regida por el Alma del Mundo. Como dice

el filósofo: «Aquel que cuida de todo el mundo, ha dispuesto las cosas como es necesario para

la perfección del conjunto, de tal manera que cada parte hace o padece lo que en justicia le

corresponde y hasta donde alcanza su capacidad. Por encima de los particulares, ese regidor

supremo ha puesto soberanos que rigen hasta el menor de sus impulsos y acciones de forma

que promuevan la perfección de todo hasta en sus más mínimas partes. Mortal: tú eres una de

esas partes que actúa en función del todo por tu propia perfección, (…) ya que ese Todo no

existe para ti, sino que tú existes para Él»[167].

La ciudad almohade según Averroes

La remisión de los fundamentos últimos del gobierno de la ciudad al regente supremo que

realiza Platón en Las leyes, no debió de dejar de causar impresión en la conciencia de Averroes

que, como dijimos, utilizó el mencionado libro para hacer el comentario de La República. En su

pensamiento político existía un referente inmediato que era su propia experiencia en la corte

almohade en la que ocupaba un puesto relevante en la cercanía del emir y esa experiencia

delimitaba los alcances y los límites de su teoría.

La consideración que hace Platón de un legislador supremo, armonizador en integrador de

gobiernos y gobernantes es, precisamente, la misma que cabía esperar de la forma de gobierno

almohade: el califa, sombra de Al-lah sobre la tierra es, por su Naturaleza, el único capaz de

unificar lo diverso en la síntesis ideal que se dirige a la Unidad divina que tan claramente

expresa la azora 112 del Corán a la que hicimos alusión en su momento. Esa Unidad, la del Uno

manifestada en su acepción de al-Málik, otorga la perfección tanto del particular como del

todo del que aquél forma parte. El creyente auténtico, es suma, no es otro que el que es

plenamente consciente de que, como decía el divino Platón, Él no existe para ti, sino tú para Él

o, como expresa la Revelación de forma indubitable: «No he creado a los genios y a los

hombres sino para que Me sirvan» (51, 56).

A las formas de gobierno expuestas por Platón que acabamos de leer, Averroes, en su

comentario, añade otras dos: el gobierno creado por las necesidades y el que solamente tiene

como fin la búsqueda y alcance del placer. En todos los casos, asume la degeneración

progresiva que es causa de todos los regímenes posibles a partir de la monarquía, como estadio

más excelso, hasta llegar a la tiranía como el más corrupto. En este punto, Averroes aplica esa

secuencia transformadora a la historia de Córdoba musulmana.

Cuando los oligarcas cometen excesos contra el pueblo, éste recurre al más ambicioso de todos

y lo engrandece todavía más siendo así que «el comienzo de la

transformación de este dirigente

en tirano después de haber existido un régimen democrático, consiste en el hecho de que aquél

empieza a cometer actos tiránicos en su gobierno hasta que llega a ser un absoluto tirano. Una

vez comprobado que tiene sometido al pueblo, le hace todo el daño que quiere, lo castiga

como desea, destruye lo que le apetece y no deja de actuar de este modo hasta conseguir que

los ciudadanos se instituyan en tiranos unos contra otros»[168].

La referencia a Córdoba y su experiencia política se hace cada vez más clara cuando avanzamos

en la lectura del texto del comentario en el que, de forma muy cercana a lo expresado por

Platón, Averroes transfiere a la historia cordobesa sin fisuras interpretativas ajenas al hilo

conductor de su pensamiento acusador. Así, dice el filósofo cordobés, una vez que el tirano ha

logrado todos sus propósitos, el súbdito humillado empieza a concentrar su odio contra él hasta

llegar al punto inexorable de su derrocamiento en el que la situación se plantea en forma de un

dilema decisivo: o bien el esclavizado pueblo conspira contra el tirano y lo asesina, o bien éste

sigue tiranizando sin tregua y esta situación, dice, se puede comprobar en nuestro país:

«Tomad como ejemplo el régimen que existía en Córdoba tras el año 500 (de la Hégira, 1164 d.

C.). Era un régimen casi completamente democrático, pero cuarenta años después cambió en

una tiranía»[169].

Acercándose más a la identidad de la persona que Averroes designa como encarnación de la

tiranía, aduce la opinión Platón cuando dice en su obra que una de las características del tirano

es subyugar a los ciudadanos incitándolos a someterse a las leyes bajo capa de que sus

propósitos son buenos y que sus órdenes no son más que intenciones sanas por el celo en el

cumplimiento de su misión que es la de velar por el bien de la comunidad y enderezar los

asuntos de la ciudad.

Una vez firmada la paz con sus enemigos de fuera, por medio del acuerdo pacífico o por el uso

de la fuerza, volverá a los asuntos de la ciudad y suscitará enemistades bélicas entre sus

miembros. Así los tendrá más dominados y controlados y le será más fácil apoderarse de sus

bienes pues, una vez desposeídos de los mismos, nunca serán capaces de recuperarlos. Estarán

tan preocupados por subsistir que no tendrán tiempo para nada más.

Llegados a este punto, Averroes revela claramente el nombre de quien, a su juicio, encarnó en

Córdoba los males de toda tiranía posible: «todo esto sucedió en Córdoba a causa del Hombre

que se llamó Ibn Gania». Como es sabido, los banu Gania fueron los miembros de una familia

bereber de origen sanjachí, elemento tribal del que emergieron los almorávides, como ya

dijimos. El nombre de Gania remite al de una princesa almorávide que fue dada en matrimonio

por el sultán almorávide Iúsuf ibn Taxfín a su hijo Ali ibn Iúsuf. Éste tuvo dos hijos, Iáhia y

Muhammad.

El primero de ambos es el llamado Iáhia ibn Gania que combatió victoriosamente contra el rey

de Aragón, Alfonso I el Batallador en 1133 y que fue gobernador de Murcia y Valencia. En 1174

defendió a Córdoba de los ataques del mismo monarca y fue uno de los últimos bastiones de la

defensa almorávide contra la presencia almohade en al-Andalus. Murió en Granada en 1148

pero su peripecia vital encarna la de todo un sistema, el almorávide, que personificaba a ojos

de los almohades la corrupción y la más extrema perversión de los principios del buen gobierno

islámico, como se echa de ver en las proclamas iniciales y en los propósitos reformistas del

mahdi Ibn Túmart a cuyo pensamiento e ideología nos referíamos en páginas atrás.

En interesante observar el espacio que Averroes dedica a la tiranía en su comentario y las

alusiones históricas de su presencia en la política andalusí como acabamos de ver. En ese

interés podemos advertir, además, otras connotaciones significativas como cuando indica, con

subrayado nuestro, que «todos los actos de tiranía son evidentes a las gentes de nuestro

tiempo, no sólo por una demostración escrita (como la que él mismo ha hecho), sino por la

misma evidencia de sus sentidos (es decir, porque los ciudadanos lo tienen a la vista)».

El tirano, personificación de todos los vicios, no domina sus pasiones y siempre está ávido de

ganancias materiales y para conseguirlas o bien las toma en préstamo, o las recibe de la

generosidad de los demás, urgido como está de una cantidad cada vez mayor de necesidades

placenteras y, por ello, tendrá que recurrir a la fuerza o, de no conseguirlos de ese modo,

«sufrirá de pena como una mujer menstruante o como un enfermo lleno de dolores».

De acuerdo con esta actitud tiránica del gobernante, dice Averroes, el ciudadano también sufre

sus males resultando de ello que tan necesitados y pobres están tanto el tirano como el

súbdito, talmente como indica Platón: «De la misma forma en que el pueblo está encadenado

por el miedo, el tirano también lo está y de la misma forma que no hay más dolor y más pena

que en esta ciudad, el Alma del tirano se debate constantemente entre sus deseos y sus

logros».

Con lo dicho, aun con la brevedad que nos impone el espacio disponible, hemos tenido ocasión

de ver a un Averroes, por una parte aséptico y distante en el tratamiento de muchas nociones

de la Política puestas por escrito en la obra de Platón y, por otra, a un Averroes comprometido

con las circunstancias reales de la política de su sociedad. Al final del libro III de su comentario,

el filósofo cordobés dedica el tratado a una persona sobre cuya identidad no hay acuerdo entre

los estudiosos: «He aquí, que Al-lah prolongue vuestra vida y su honor, el resumen de los

enunciados precisos en esta parte de la Política que manifiestan los pensamientos de Platón. Lo

hemos expuesto de la manera más breve posible a la vista de las conmociones de nuestro

tiempo y hemos tenido éxito en nuestra tarea tan sólo por que hemos contado con su ayuda y

ha contribuido a comprenderlas y gracias a vuestra participación en todo lo que hemos

pretendido entender de esta Ciencia. Vuestra ayuda, a este respecto, nos ha sido

imprescindible y habéis sido la causa, no sólo de haber logrado alcanzar nuestras aspiraciones,

sino de haber conseguido todo lo que pretendíamos por la ayuda de Al-lah Todopoderoso que

os puso en nuestro camino»[170].

Erwin I. J. Rosenthal, el editor del comentario de Averroes al tratado político platónico,

identifica a este anónimo personaje al que el filósofo dirige su trabajo en la persona del califa

Iúsuf o en la de su hijo al-Mansúr ya que las cualidades, la protección y la calidad intelectual a

las que alude Averroes en su dedicatoria parecen coincidir con las propias de tan altos

personajes. En contra de esta suposición, indica Badawi[171], está el hecho de la alusión, que

hemos subrayado en la cita, a «las gentes de nuestro tiempo» porque ello significaría incluir en

la categoría de los tiranos a sus protectores oficiales. Lo más probable es que la dedicatoria

estuviera dirigida a algún eminente personaje de la corte almohade, en Marrakech o en Sevilla,

que pudiera haberle ayudado en la redacción de la obra aclarando conceptos, especificando

nociones o aportando los datos históricos concretos a los que Averroes hace referencia cuando

habla de la tiranía de los banu Gania.

Otro aspecto que es interesante reseñar aquí es el ya aludido compromiso de Averroes con la

Política almohade que se manifiesta, tácitamente, desde el momento en que decide realizar un

comentario de una obra que no es de Aristóteles y que muestra rasgos que el filósofo cordobés

rechaza como es el relativo a la inmortalidad de las almas y la intervención en ellas de dioses

paganos que, al decir del comentador, contribuyeron a la confusión de Platón.

La elección de éste pudo haberse hecho por otro tipo de razones entre las que destaca, como

hemos dicho, la relación de la Política como Ciencia práctica, con elementos trascendentes

como es el de la intervención de un supremo legislador a cuyo ejemplo, el gobernante cumple

con una función no solamente política sino, sobre todo, filosófica.

El buen uso de la ley, divina en su origen y humana en sus aplicaciones sociales, se justifica

mediante una previa «justificación» de las creencias que alimenta la Fe y esa justificación que

también es una reparación, solamente puede llevarse a cabo en una Ciudad Ideal gobernada

por un filósofo. Para Averroes, esa ciudad era la ciudad almohade

cuyos fundamentos arrancan

de un proyecto político en el que su fundador, Ibn Túmart, empeñó todo su esfuerzo y del

mismo resultó la construcción de una ciudad al abrigo de las montañas del Atlas marroquí

estructurada al modo de La Ciudad Ideal y Real, al mismo tiempo, que había instaurado el

Profeta en Medina desde el año 622 al 632. Esa referencia intangible e imperecedera se

mantuvo viva en el califato de los herederos del mahdi almohade siendo, Iúsuf y al-Mansúr,

modelos de sabios conocedores de los principios racionales que habían de forjar el buen

gobierno.

El Profeta, encarnación terrena del gobernante perfecto pues sus normas emanaban

directamente del Altísimo, era también un gobernante sabio pues la Revelación que recibía e

imponía venía del sabio por excelencia, al-Hakím. La función justificante y restauradora del

movimiento almohade tenía, pues, una base sólida de referencia y a ella se aferró en todas sus

manifestaciones políticas. Averroes, por tanto, pudo llegar a pensar que el tiempo de

advenimiento de La Ciudad Ideal, tal como la pensaron Platón y al-Farabi había por fin llegado

con la reforma almohade y que, como Medina, la «Ciudad Iluminada», esparciría los rayos de la

nobleza política por todo el orbe musulmán.

Al final del libro IX de La República de Platón, Sócrates explica a Glaucón que el modelo o

arquetipo de La Ciudad Ideal solamente está en el Cielo, lejos de la contingencia terrestre pero

que, como modelo, a él deben referirse las construcciones reales de ciudades ideales y esa

construcción debe ser encomendada a los filósofos. Casi todas las ciudades ideales de la

Historia política han tenido que ver con una referencia a su modelo celeste como es el caso de

la Jerusalén terrestre, frente a la Jerusalén celeste. En el Islam, la Kaaba y su recinto es la

solidificación de un ámbito local establecido en el Cielo y, más tarde, utopías renacentistas, la

de Thomas Moore o Campanella, hacen uso de una imaginería no terrestre cuyo paradigma en

el paraíso, como podemos leer en la Utopía del primero y en la Ciudad del Sol del segundo.

La ciudad almohade es posiblemente, a juicio de Averroes, la personificación material, primera

en la Historia humana, de una Ciudad Ideal regida por gobernantes si no filósofos en la plena

acepción de esta palabra, por un filósofo, él mismo, cuya cercanía al gobernante lo instituía

como el único autorizado a ejercer las funciones de un gobierno paralelo que vendría a ser el de

su Razón y sus razonamientos. En la entrevista primera con Abu Iaqub Iúsuf, éste dio muestras

de alto conocimiento de cuestiones filosóficas que solamente podían ser accesibles, según

Averroes, a la elite, a un reducido grupo de personas especialmente dotadas para ese saber.

Como muestra probatoria, con las limitaciones propias que imponen la conjetura y la

suposición, podemos traer a colación la reflexión del filósofo cordobés en su comentario, que

sería una prueba más que evidente de que estaba en su ánimo la convicción de que su ciudad,

la almohade, cumplía o podría cumplir los requisitos de La Ciudad Ideal:

Es posible educar a los hombres dotados de estas cualidades naturales, las que hemos descrito

en este libro, de forma que se inclinen por la elección de la ley general y común que debe

adoptar necesariamente una comunidad y que, a pesar de su Naturaleza universal no entre en

contradicción con las leyes particulares humanas consiguiendo con ello que la Filosofía llegue a

su cumplimiento. Este es el caso de nuestro tiempo y de nuestra comunidad. Si es posible dar

con hombres tales que posean el poder durante un periodo continuado de tiempo, entonces

puede ser posible que tenga cumplimiento la realización de esta Ciudad Ideal

[172]

.

Averroes, que está a punto de caer en desgracia oficial, como veremos seguidamente, y que

también lo está respecto de su desaparición física, presiente o constata que algo nuevo ha

sucedido o está por suceder: el fin de la Historia. Como juez, sabe del procedimiento legislativo

en términos generales y particulares, como persona madura y curtida, instruida y sabia, conoce

la Historia pasada y constata la presente.

Como musulmán, cree en la Verdad de la aleya revelada: «Sois la mejor comunidad humana

que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Al-

lah» (3, 110) y, además, abriga la esperanza en que esas palabras se estén haciendo realidad en

el seno de la comunidad almohade. Como político, su estrategia fía la realización plena de esa

esperanza en un sistema de gobierno estable y duradero regido «por hombres que posean el

poder durante un período continuado de tiempo» y el Imperio almohade está dando, en ese

tiempo, muestras de su permanencia y duración.

Como filósofo, en suma, Averroes se identifica con lo que Platón indica en el Eutidemo: «Todos

los hombres aspiran a la felicidad» que es la misma convicción que mostrará su discípulo

Aristóteles, teniendo todos ellos en cuenta que al Bien supremo se llega por la práctica de la

virtud que en Las leyes manifiesta su valor: «Todo el oro que hay encima y debajo de la tierra,

no es bastante para darlo a cambio de la virtud». La práctica de la virtud, en la Ciencia política

platónica como en el horizonte político de Averroes se especifica en el dicho de La República:

«Nunca será abandonado por los dioses el que se afana por hacerse justo y asemejarse a Dios,

por la práctica de la virtud en cuanto es posible a un Hombre».

CAPÍTULO SEXTO

EL PADRE QUE CASTIGA Y PERDONA

Averroes ha finalizado su Teoría política. En ella, ha expuesto lo que venía constatando hacía

mucho tiempo en la realidad de los hechos y el contraste o el acuerdo de éstos con una idea y

con una ideología a la que él proporcionaba apoyo y sustento racional. No sabemos si en esta

tarea estaba solo, si él era el único que podía hacerlo o si, por el contrario, tuvo que compartirla

con émulos de cuya personalidad nada conocemos. Una corte de tan inmenso imperio como

era el almohade a finales del siglo XII, debió acoger en su seno a personajes de muy variada

procedencia geográfica si bien, por lo que sabemos, los de origen andalusí gozaron de

preeminencia clara. Averroes fue uno de ellos.

En un ámbito cerrado y exclusivo como el que constituía el círculo de personas que estaban a

diario más cerca del emir de los creyente, los favores, las prebendas, las simpatías de éste para

con sus consejeros, implicaban un riesgo personal para cada uno de ellos: la norma que nuca

deja de cumplirse en estos casos tuvo sus efectos, ahora, en la persona del filósofo cordobés.

Esa norma no escrita pero decisoria y determinante, no es otra que la del recelo, la envidia o la

malevolencia entre los que comparten el aprecio del gobernante. Éste, en un primer momento

ajeno y distante a las controversias personales de sus allegados, acaba sucumbiendo a los

murmullos, a los susurros perniciosos de los que se hace eco la Revelación en la última azora

del libro y ante los que sólo cabe invocarla cuando el creyente solo cuenta consigo mismo para

salir del trance, es decir, cuando el soberano levanta la mano que acusa y castiga: «Di: Me

refugio en el Señor de los hombres, el Rey de los hombres, el Dios de los hombres, del mal de la

insinuación, del que se escabulle, que insinúa en el ánimo de los hombres, sea genio o sea

Hombre» (114, 1-6).

Estamos en el año 1195. Iaqub al-Mansúr, ese soberano, se dispone a pasar el Estrecho a la

cabeza de su ejército como imam, el que va delante, para dar la batalla decisiva a quien

encarna en la península el poder y las ideas del otro: Alfonso VIII de Castilla. Chihád para el

primero, cruzada para el segundo, el encuentro tuvo lugar en Alarcos, situado en un cerro sobre

el Guadiana, cerca de Ciudad Real, y se saldó con la victoria de al-Mansúr. Las crónicas árabes

ensalzan los hechos de ese día, el 19 de julio de 1195, y se refieren al combate como el de al-

Uqáb. El califa de Marrakech no puede estar más pletórico y desborda confianza en la duración

secular de su Imperio. Averroes participa de su entusiasmo, lo comparte y la relación entre

ambos despeja toda sombra de dudas y recelos. La Ciudad Ideal es ahora, además, la Ciudad

Victoriosa.

Ibn Abi Usaibía, el cronista árabe que, como sabemos, nos ha ido ofreciendo el relato fiel de

muchas de las circunstancias de la vida de Averroes, nos dice ahora que cuando al-Mansúr se

dirigió a Córdoba con el propósito de combatir al rey Alfonso, quiso que el filósofo lo

acompañase porque iba a ser testigo del triunfo del Islam y de su imperio en su tierra de origen,

entre sus parientes y allegados que, a buen seguro, no dejarían de atribuir la parte

correspondiente de la victoria a su paisano.

Una vez en la corte, de vuelta de la campaña militar, sigue diciendo Abu Usaibía, el sultán dio

muestras renovadas de su respeto y aprecio por el filósofo y le concedió más favores. Uno de

ellos, el más aparente, fue que lo hiciera ocupar un lugar de

privilegio en la escala protocolaria

que determinaba preeminencias y señalaba lugares de excelencia al lado del emir. Así, lo hizo

sentar en el solio que ocupaba Abd al-Uáhid, hijo del jeque al-Hintáti que había sido compañero

del califa Abd al-Mu'min, abuelo de al-Mansúr.

Además, como muestra significativa del rango de Abd al-Uáhid y de su categoría en el imperio,

era yerno del califa pues éste le había dado en matrimonio a una de sus hijas. De esa unión

nació un hijo, Ali, que en la época en la que Abu Usaibía escribe, era señor de Ifriqía, la zona

geográfica del Imperio almohade que hoy ocupa, aproximadamente, el actual Túnez. Ifriqía fue

parte del Imperio romano y de su nombre deriva el de África.

Primero o, tal vez, uno de los primeros posibles motivos de las envidias cortesanas antedichas,

al que se vendrán a sumar otros que acabarán por echar por tierra todo el favor del sultán para

con Averroes. Aparentemente, en las palabras de los cronistas, todo indica que la caída en

desgracia del filósofo cordobés fue cosa de un día para otro aunque es legítimo suponer que

todo fue cosa de una sucesión de acontecimientos, más o menos rápida, en la que «el mal de la

insinuación» que cita la azora del texto, predispusieron en contra de Averroes el ánimo califal.

Los historiadores del imperio se hicieron cábalas sobre motivos y causas después de los hechos

una vez que el filósofo recibió la orden de su salida inmediata hacia su destierro: Lucena.

En Marrakech, el eco de la noticia fue amplificado por la orden oficial, emanada del mismo

emir, de que los libros del pensador fuesen quemados en público, de la misma forma en que lo

fueron los de Algacel en la etapa almorávide. Simbólico acto en el que arde la persona por

medio de su obra y, en este caso, del quemado en efigie, Averroes, sólo sabemos de su silencio

y acatamiento ante un mandato que ha transmutado su gloria en dolor.

En el marco simbólico del hecho, el Padre acaba de castigar a su hijo y éste debió sentir el

abominable abandono en que aquel lo deja. El Padre Supremo, tal vez, ha decidido golpear su

orgullo y el condenado se recluye en su Razón para encontrar las razones de tal peripecia. El

sufrimiento del Alma es cosa de otro ámbito y solamente manifiesta que el oro se ha

convertido en plomo, porque la Naturaleza contingente de los humanos llama a la contingencia

de sus actos.

De esta forma, la tristeza, la melancolía, la rabia, se contemplan como excrecencias del

organismo material que de la plenitud pasa a la privación. Las murmuraciones de otros seres

contingentes obligan al filósofo de la Razón a aceptar la contingencia de lo vivido como parte

de la acción contempladora que ejerce su Naturaleza inteligible, la verdadera, la real.

La lógica como consuelo

La orden, dictada y cumplida bajo la mirada del absoluto, tiene la

virtud de transformar todo lo

relativo en absoluto. A sus casi setenta años de edad, el filósofo es capaz, incluso, de

representar su papel en la comedia cuyo guión escribió en parte pero que en realidad, no le

impide volver al asidero más firme: la sumisión al decreto divino y, mientras, el regreso a su

otro padre, el filosófico: Aristóteles. Solamente él puede, en estos momentos de desgracia

aportar la clave del Entendimiento de aquella orden que no podía por menos de tener un

sentido. La privación de los bienes contingentes, no le priva de acceder a la infinitud del

pensamiento y buscar el él la Lógica que le permita subsistir como persona hasta que el decreto

sea revocado.

Por ello, es significativo en alto grado que Averroes escriba de nuevo sobre la Lógica aristotélica

en ese año de su desgracia. Si lo hizo antes de que ésta ocurriera, la decisión de hacerlo se

podría entender como un presagio. Si lo hizo en el exilio, el motivo estaría en una decisión

tomada como consuelo.

El romano Boecio (h. 525 d. C.), del que ya hemos hablado, que en pleno auge del eclecticismo

neoplatónico concibió el vasto proyecto de pasar al latín todo el conjunto del saber griego,

conciliando además a Platón con Aristóteles, es un augusto predecesor de Averroes en lo

tocante a la historia de un filósofo favorecido por el poder que, posteriormente, acaba cayendo

en desgracia.

Perteneciente a una ilustre familia de senadores romanos, cónsul y magistrado en la corte de

Teodorico, rey de los ostrogodos, Boecio sufrió la persecución monárquica acusado de alta

traición por haber sido cómplice en el proyecto de librar a Italia del poder godo en connivencia

con el emperador Justino. Además, se le acusó de ejercer las artes mágicas y, en consecuencia,

se le destituyó de todos sus cargos y fue encarcelado y ejecutado en Pavía en el año citado.

En su encierro escribió su Consolación de la Filosofía como lenitivo a todos sus padecimientos.

Antes había sido un comentador egregio de la Lógica aristotélica además de escribir reflexiones

personales muy valiosas sobre los silogismos categóricos e hipotéticos. Su enorme esfuerzo

traductor, del griego al latín, del pensamiento aristotélico sirvió para transmitir al occidente

latino gran parte del saber filosófico heleno. Además, en 1883, la Iglesia católica lo proclamó

mártir y declaró oficial su culto en las diócesis de Brescia y Pavía. A diferencia de Averroes al

que coloca en el Infierno, Dante ubicó a Boecio en el Paraíso y en el «Canto 5» de su Divina

Comedia lo dibuja como un globo luminoso entre san Ambrosio y san Beda el Venerable.

A semejanza de Boecio, el pensador cordobés cuyo paralelismo vital con el primero es muy

evidente en algunos de los momentos decisivos de su vida y, sobre todo, en los que definen sus

respectivos tránsitos de la gloria al dolor, escribió sobre la Lógica de Aristóteles un comentario

medio a los Primeros analíticos del primer maestro, como también escribió otro sobre el

mismo tema el mártir de Pavía.

De ahí que Lógica sea, para ambos, un refugio y una cura siendo además, para Averroes, una

forma de olvido y de recuperación. Este libro, del que se conserva su manuscrito árabe y su

traducción latina, lleva la fecha de 1195, la del año donde más que nunca hasta ahora, Averroes

necesita el consuelo de la Razón especificada en un procedimiento formal deductivo, el

silogismo, como si ese procedimiento pudiera ayudarle a desentrañar lo último que le

necesitaba saber del proceso estrictamente mental de su maestro. El citado comentario medio

pone punto y final al texto del filósofo cordobés y considerado a la luz de su vida y obra

anteriores, además del contexto de su situación personal, la obra constituye una realidad y un

símbolo al mismo tiempo.

Sin embargo, la consolación que puede producir la Filosofía y en especial la Lógica, induce a la

toma de una decisión derivada del razonamiento deductivo que encadena antecedentes y

consecuentes y esa decisión es análoga a la de un juez que sentencia de acuerdo con un

razonamiento elaborado previamente. Si volvemos la vista atrás, en el Fasl al-Maqal Averroes

trata fundamentalmente de la ley religiosa y así lo dice su autor

en el proemio a su obra.

El objetivo del filósofo es, entonces, más que hablar de la creencia en sí misma, defender un

Uno del pensamiento filosófico para situarlo en el lugar por naturaleza le corresponde en la

gama de modalidades de obediencia a la ley. Con ello, Averroes trató de mostrar cuál es, para

una determinada categoría de hombres, lo que para otra categoría de ellos constituye la

obediencia a la tradición.

Desde este punto de vista, Averroes define a la Filosofía así considerada como la forma de

conocimiento en virtud de la cual se pasa del conocimiento del Universo al de su Creador

además de ofrecer el conocimiento del orden y de la perfección de esta obra creada. La forma

de acceder a este supremo conocimiento, para el filósofo, no puede ser otra que el

procedimiento racional que incumbe a la Lógica y, en ella al procedimiento demostrativo que

representa el silogismo que es el único susceptible de ofrecernos la demostración y la prueba

más perfectas.

Como dice el autor del Tratado decisivo: «Lo mismo que el jurista infiere desde el orden de las

disposiciones legales la necesidad de recurrir a las diferentes clases de deducción jurídica,

sabiendo cuáles son los silogismos concluyentes y cuáles no lo son, debe el metafísico inferir el

orden de especulación a seguir en lo relativo a los seres y los silogismos más apropiados a tal

fin».

El jurista y el filósofo intercambian, con ello, sus funciones, alentados ambos por la firme

creencia en la unidad esencial de la Verdad. Entrando en el tecnicismo silogístico, Averroes en

esta su definitiva reflexión y último análisis de la Ciencia lógica de Aristóteles, abordará en su

comentario el problema de la interpretación que hay que dar al principio de atribución

universal y de sus límites cuando éste se aplica a los silogismos modales.

No escapa esta intención a otra que se plantea en el horizonte de las atribuciones políticas. En

cierto modo, adelantamos a modo de hipótesis explicativa, lo que bajo ese aparente tecnicismo

lógico se debate es la legitimidad de aplicar a un ente una cualidad universal y cuáles son los

alcances y los límites de esa aplicación. Veamos esto brevemente pero con algún detalle.

Averroes plantea en su obra la diferencia entre una proposición universal del tipo Todo A es

B, es decir, Todos los seres A son B, y otra del tipo Todo A, y todo lo que se afirma de A es

B. Según este planteamiento, la atribución a B de la totalidad de A, implica que A se puede

atribuir, por su totalidad, a B, de forma afirmativa o negativa y esta sutileza, en su opinión, pasó

desapercibida a los lógicos de la antigüedad.

Si este planteamiento lo trasladamos al plano de los hechos, algo que Averroes no hace y se

dedica, por el contrario, a la indagación sobre el rastro del mismo

en la Filosofía aristotélica y

en la de sus comentaristas, podríamos traducir el enunciado formal universal, Todo A es B,

como Todo gobernante es justo, la particularización de la Universalidad de la justicia que se

atribuye al gobernante, puede conllevar o no hacerlo, una atribución más específica, modal, en

su acepción lógica: Todo gobernante, y todo lo que de él se afirma (o se niega) es justo.

No es lugar aquí de extendernos en más suposiciones que, tal vez, no estaban en la intención

del filósofo en su tiempo de desgracia o antes o después del mismo. En otro lugar aludíamos a

las dificultades de datación de sus obras y en este caso esas trabas siguen existiendo. En

cualquier caso, debemos volver a su realidad personal y observarlo en su lugar de destierro.

En Lucena

La localidad cordobesa donde fue recluido Averroes, en régimen de libertad vigilada, diríamos

hoy, era en tiempos del Imperio almohade uno de los pocos lugares de al-Andalus, donde la

mayoría de la población era judía. En el mismo siglo en el que vivió Averroes, un geógrafo árabe

de consolidada solvencia y fiabilidad, al-Idrisí, señalaba en su obra que en Lucena, «los judíos

habitan en el interior de la ciudad y no dejan entrar en ella a los musulmanes. Los judíos son

más ricos que en ningún otro país de los sometidos a la dominación musulmana y se mantienen

en guardia frente a las empresas (beligerantes) de sus

rivales»[173].

La política almohade para con los judíos obligó a la conversión al Islam a los miembros de las

comunidades hebreas de al-Andalus bajo penas severísimas entre las que se incluía el exilio

forzado. La dramática juventud de Maimónides es un testimonio fiel de las desventuras

padecidas por los judíos cordobeses. En ese movimiento generalizado de represión, la

academia talmúdica de Lucena se cerró y su último rabino, Meri ben Iosef ibn Migax se refugió

en Toledo que se constituyó en ese tiempo, en el centro de acogida de todos los que huían de

las ordenanzas almohades sobre todo, tras la disolución de las florecientes aljamas de Córdoba,

Sevilla y Granada.

Una vez en los dominios cristianos peninsulares, los judíos pasaron a formar parte de la

administración que los monarcas instituían a medida que avanzaba su conquista territorial. Así,

con raras excepciones, encontramos a personajes judíos en las cortes de los sucesivos

monarcas de Castilla y Aragón, en los siglos XII y XIII, en calidad de almojarifes, bayles,

administradores de rentas o tesoreros, secretarios, astrólogos, truchimanes que, con el tiempo,

formaron estirpes familiares de servidores de las cortes cristianas[174].

Conocida como la «Perla de Sefarad», el nombre hebreo de Lucena se ha traducido, como

sabemos, como «Dios nos salve» y el árabe, al-Iuxanna, remite a

su apelativo latino, Luciena,

es decir, el lugar o la ciudad de Lucius, dicho todo esto con las cautelas que impone la

nomenclatura toponímica andalusí siempre difícil y sujeta a variadas interpretaciones.

La desolación causada por las disposiciones almohades concernientes a las comunidades y

localidades de asentamiento judío, fue objeto de numerosas elegías escritas sobre la ruina de

los más importantes núcleos de población hebrea en al-Andalus. Una de ellas, la de Abraham

ibn Ezra, se refiere a Lucena:

El llanto de mis ojos, como llanto de avestruz, es por la ciudad de Lucena;

Libre de tachas, aparte allí moró la cautiva comunidad,

Sin cesar hasta cumplir la fecha de mil setenta años,

Pero vino su día, huyó su gente y ella quedó como viuda,

Huérfana de Ley, sin Escritura, sellada de Misná.

El Talmud estéril se tornó y todo su esplendor perdió,

Sicarios y hombres de violencia recorren acá y acullá,

El lugar de la oración y de la loanza en casa de orgía se convirtió.

Por esto lloro y se crispan mis manos y en mi boca hay siempre un lamento

Y no tengo reposo diciendo: ¡Oh si mi cabeza se tornara aguas!

[175]

La población casi enteramente judía de la villa cordobesa, que ocupó Fernando III el Santo en

1240 y que, en 1333, lo hicieron los banu Marín, ya fue desde el

emirato un verdadero

imperium in imperio dentro del territorio andalusí. En el tiempo que fue dominio almohade,

por las circunstancias referidas, Licene era, por tanto, un verdadero lugar de exilio en el que

Averroes, en soledad, tendría ocasión de reflexionar y esperar nuevos acontecimientos que se

estaban forjando en Sevilla, lugar donde había dejado amigos desde los tiempos en que fue cadí

de la ciudad y que, una vez enterados del suceso, movilizarse para interceder ente el califa de

Marrakech a favor del desterrado.

La condena y sus causas. El perdón

Los historiadores musulmanes dieron en buscar las causas de la condena[176]. Unos, la

atribuyeron a la íntima amistad que había entre Averroes y Abu Iáhia, gobernador de Córdoba y

hermano de al-Mansúr. Otros, como Ibn Abi Usaibía, al desaire que sufrió el sultán cuando leyó

un comentario sobre la historia de los animales que el filósofo había redactado y en el que, con

referencia a la jirafa, decía: «Yo he visto un cuadrúpedo de esta especie en casa del rey de los

bereberes», entendiendo el emir que esta alusión se refería a él.

El cronista, citado en su momento por nosotros, al-Marrakuxí, indica que este proceder alusivo

es propio de los sabios que, cuando desean nombrar al rey de un país, omiten las fórmulas

encomiásticas que usan los cortesanos y los secretarios y nombran al soberano por medio de

las metáforas que su Imaginación les sugiere. De todos modos, la expresión «rey de los

bereberes» resultó ser un insulto para al-Mansúr.

Acusado Averroes de esta falta de tacto, el filósofo intentó remediar el entuerto y dijo que

quien leyó la frase, lo hizo erróneamente, pues lo que él había escrito era: «rey de las dos

tierras», entendiendo por ello que el soberano tenía el poder de las tierras a uno y otro lado del

Estrecho. Ciertamente, en la escritura árabe de estilo magrebí, las frases málik al-barbar y

málik al-barrain, «rey de los bereberes» y «rey de las dos tierras», tienen semejanzas formales

que, en la grafía manuscrita, pudieran suscitar equívocos de lectura.

Otras dos posibles causas: la primera de ellas tiene que ver con la actitud de Averroes,

considerada poco respetuosa, sobre la historia del pueblo de los aditas a la que se refiere el

Corán en varias de sus azoras y relacionada con un presagio conocido en el mundo islámico. De

acuerdo con la tradición y el texto, los aditas eran una tribu semítica de Arabia meridional que

vivió después de los tiempos de Noé y que, por no prestar atención a los avisos del profeta Hud,

«Tu Señor descargó sobre ellos el azote de un castigo» (89, 13). El presagio citado hacía

referencia a la destrucción del género humano corrompido por medio de semejante castigo. El

escepticismo de Averroes ante tal oráculo convertido por algunos teólogos del momento en

materia de creencia, le acarreó la acusación de herejía.

La segunda de las causas mencionadas, se basan en lo dicho por al-Marrakuxí que menciona

que los enemigos de Averroes se hicieron con uno de sus manuscritos encontrado en uno de

ellos la cita de un autor antiguo que decía: «El planeta Venus es divino». Cuando le enseñaron

ese descubrimiento a al-Mansúr, éste se aisló de todos y, tras haber reflexionado, concluyó en

que no podía ser de otro que de Averroes con lo que éste fue acusado de politeísta.

A estos posibles motivos del castigo, un estudioso del pensamiento medieval del pasado siglo,

añade la siguiente hipótesis: «Más de una doctrina de Averroes está en desacuerdo con la

religión musulmana. A los ojos de los califas, fue ésta heterodoxia una causa de sospecha que

acarreó al filósofo su desgracia. Con todo, no es un impío. La religión presenta la Verdad

filosófica bajo velos simbólicos. De aquí proviene el que distinga entre la interpretación literal

del Corán, buena para los iletrados, y la interpretación alegórica, accesible a los filósofos, única

que da acceso a las verdades superiores. La Razón filosófica decide lo que es tradición en la

religión, qué dogmas conviene interpretar y en qué sentido»[177].

He aquí, por tanto, la suma de ingredientes que decidieron el exilio del filósofo: herejía, falta de

respeto al soberano, desprecio de creencias más o menos populares o conciencia de

superioridad intelectual. A nuestro juicio, ésta última, tal como se

manifiesta en el texto citado,

pudo ser la que colmara el vaso de las calumnias. No es descabellado pensar que Averroes,

permaneciendo en un nivel de erudición y de Fe que lo hacía contemplar todas las cosas sub

especie aeternitatis, al modo en que lo hacía Spinoza aunque con diferentes motivaciones y

planteamientos entre ambos, pudo muy bien recabar odios, enconos, envidias y recelos de

quienes se pudieron sentir en algún momento aludidos por su celo reformista en la Teología.

Una obra, como el Kaxf, contenía la suficiente carga acusatoria contra teólogos de toda

procedencia que, además resultaban ser contemporáneos suyos, como para determinar la

búsqueda de su apartamiento del seno del poder oficial. Éste, encarnado en la persona del

califa, pudo incluso haber recelado en algún momento de esos propósitos reformistas radicales

y, en cierto modo, haber sentido el peligro en su propia casa y con él, la amenaza de disolución

de una ideología que se sustentaba en la censura más que en el aliento a la difusión del saber.

Cuando al-Mansúr, una vez examinado y calibrado todos los antecedentes, decidió dar el paso

definitivo, convocó una asamblea de alfaquíes para que examinasen las acusaciones y

comprobasen si eran ciertas en lo relativo al grado de herejía que contenían. Había llegado la

hora de la venganza y, como se esperaba, el filósofo recibió la acusación de ser un extraviado

de la religión. Es interesante comprobar que en la marejada de los acontecimientos que

tuvieron lugar en aquellos días, había otros personajes ilustres de la corte que también

hubieron de sufrir las consecuencias de su difamada solvencia. Este fue el caso del jurista

Ibrahim al-Usulí, al que la asamblea fiscal acusó con los mismos cargos que pronunció contra

Averroes.

Esta doble condena, a dos personajes peritos en jurisprudencia y, por ende, en Teología,

demuestra nuestro aserto anterior: el la corte y en la administración de la ideología almohade

existía algún tipo de recelo y de temor. El estamento oficial, nutrido por el trono a quien servía

y a cuyo cobijo confiaba la seguridad de sus bienes y sus personas, la permanencia en sus

cargos y las prebendas de ellos derivadas, no podía tolerar por más tiempo la presencia en la

intimidad del emir de los creyentes de quien o quienes pudieran subvertir la paz del

acomodamiento acrítico en cuestiones de ideología religiosa.

Por otra parte, era sabido y de ello dio muestras abundantes, que el emir era un buen

conocedor de la Filosofía racional y que esa afición por la Metafísica y por la lectura de los

textos de Aristóteles que heredó de su padre, habían impulsado la protección y el aliento, la

amistad y la intimidad familiar con la que siempre distinguió al filósofo cordobés.

Como protector supremo del saber, al-Mansúr no podía ceder ante

acusaciones que

procedieran del terreno de la especulación racional o tuvieran en ella la causa directa de la

condenación a un filósofo. Como Emir de los Creyentes era, sin embargo, la representación

terrenal de un poder inefable pero decisivo sobre las conciencias y las subjetividades. Ante el

peligro que le hicieron ver sus consejeros, decidió atajar de forma inmediata su progreso y su

difusión y lo hizo, no con una condena excesivamente onerosa ni en lo físico ni en lo material.

Le bastó simplemente con aislar el foco de infección y trasladarlo a 67 kilómetros de Córdoba,

allí donde la distancia con Averroes era más simbólica que real y donde su encierro, más que en

una cárcel, iba a ser su permanencia en Lucena durante casi cuatro años.

Los hechos narrados sobre el destierro del filósofo, permiten establecer una analogía entre el

significado de su exilio y su desenlace, con la historia de José narrada en la azora XII del Corán.

A dicha azora, por sus posibilidades hermenéuticas, se han dedicado numerosos comentarios

en la historia de la Teología islámica y en la tradición sufí. Nosotros, la aplicamos aquí en lo que

tiene de semejanza y paralelismo con la peripecia de Averroes.

En la tradición islámica, José es un profeta que encarna la veracidad por excelencia y en la

tradición sufí, como ámbito específico de manifestación iniciática del Islam, es símbolo de la

belleza divina. El relato de la historia del profeta en el Corán

difiere en algunos aspectos de la

expuesta en el Génesis aunque coinciden en lo esencial. La misma Revelación considera a la

historia coránica de José como «más bello de los relatos» (12, 3) y, sobre todo, subraya su

contenido simbólico y, por tanto, el acceso a la interpretación: «Ciertamente, en José y sus

hermanos hay signos para los que inquieren» (12, 7). En adelante, los subrayados son nuestros

y se ponen para resaltar los elementos más significativos que el lector, por sí mismo, puede

poner en correspondencia con lo leído sobre el proceso y condena de Averroes.

Es sabido que José, en el comienzo del relato, cuenta un sueño a su padre en el que vio cómo

los astros se posternaban ante él. El padre, Jacob, le responde que esa es una gracia de su

Señor y que es el signo de su elección. Los hermanos, enterados de esta preferencia

divina,conspiran contra José y lo echan al fondo de un aljibe. Posteriormente, enseñan su

camisa llena de sangre a Jacob diciéndole que un lobo se había comido a José. Unos viajeros lo

encuentran y lo venden a un alto personaje de Egipto. Allí pasó su adolescencia y, cuando,

alcanzó la madurez, «Le dimos Juicio y Ciencia» (12, 22). La esposa del poderoso personaje, al-

Aazíz, en el texto, (al-Aazíz, el Poderoso, es también uno de los nombres divinos), solicitó los

favores de José y éste la rehusó. Las falsas acusaciones de la esposa, convencen al Poderoso

quecondena a José a la reclusión en la cárcel. Allí, interpretó los sueños de algunos de sus

compañeros de presidio e interpreta también el sueño del rey de Egipto que aparece

nombrado con el título monárquico por primera y única vez en el libro en el que siempre se

alude a él como «faraón». Tras cumplirse el vaticinio pronosticado por José, al faraón lo destina

a su servicio y lo colma de favores que, en última instancia, remiten a una decisión divina: «Y

así dimos poderío a José en el país» (12, 56). Una vez conocida la noticia de la nueva situación

de José, sus hermanos reaparecen y José se identifica ante ellos y vuelve a reunirse con su

padre. El relato finaliza con una aleya en la que, de nuevo, se hace patente su contenido

simbólico y su posibilidad de ser interpretado: «Esto (la historia de José) forma parte de las

historias referentes a lo oculto que nosotros te revelamos» (12, 102).

La reconciliación, el perdón del Padre, cierra con final feliz la historia de la desgracia de

Averroes. Las fuentes árabes no especifican el momento exacto en el que se proclamó el

perdón, como tampoco lo hacen sobre la fecha en la que se dictó la sentencia. Lo que sabemos

es que, una vez de vuelta a Marrakech, a finales de 1198, el emir al-Mansúr perdonó al filósofo

y lo llamó a su lado. Juntos, volvieron a hablar de Filosofía como en los viejos tiempos pero,

significativamente, el soberano otorgó a otra persona, Abu Iaafar al-Dahábi, el cargo de

inspector de todos los médicos del imperio así como la supervisión de los estudiantes en

ciencias de los antiguos, es decir, en de los estudios filosóficos y científicos de una antigüedad

en la que se incluían tanto los predecesores del Islam en la dedicación a estos temas, como los

griegos.

No sabemos la causa de esta doble actitud imperial: por un lado, la recuperación de la

intimidad personal entre Averroes y su señor; por otro, el alejamiento del primero de funciones

que anteriormente había desempeñado con total dedicación y eficacia. Existen posibles razones

para explicar esta decisión: la renuncia del propio filósofo a seguir llevando una carga ya

onerosa para su salud y su edad. El deseo de apartarse definitivamente de las ocupaciones

cortesanas y, con ello, de sus envidias y conspiraciones. La ocupación de sus funciones

anteriores por otros personajes mientras el filósofo cordobés estuvo en Lucena y, lo más

probable, el acuciante deseo de retiro y soledad para proseguir sus meditaciones.

EL FINAL: CÓRDOBA COMO DESTINO Y TRÁNSITO

Una escueta frase de las crónicas del Imperio almohade aclara y, a la vez, suscita nuestra

curiosidad: «A la llamada del Sultán almohade, Averroes regresó a Marrakech y allí murió». El

laconismo de la información cierra, como con un aldabonazo, la historia de una vida y la del

producto intelectual de la misma. Autores hubo que lucubraron

sobre la fecha exacta del

acontecimiento aportando toda clase de sugerencias que, a modo de pistas, pudieran conducir

a la detección de una fecha exacta. Una de esas conjeturas, tal vez la más adecuada a la suma

de operaciones deductivas realizadas, indica que la muerte del filósofo cordobés fue el 10 de

diciembre de 1198. Lo que sí dicen con seguridad los historiadores es que el emir al-Mansúr

falleció un mes después. Su sucesor fue Muhammad al-Násir y con él se inició la decadencia del

imperio.

Su reinado fue testigo de rebeliones en el Magreb aunque una flota almohade, desde Argel,

conquistó Mallorca. En 1212, una coalición de soberanos cristianos lo venció en la batalla de Las

Navas de Tolosa y con la derrota empezó a desaparecer la presencia almohade en al-Andalus.

Al-Násir murió en Rabat en 1213 y le sucedieron en el trono ocho califas más que no pudieron

impedir la ruina imperial y renunciaron a la ideología que había sustentado su poder. Las

intrigas cortesanas y el levantamiento de los grupos tribales bereberes acabaron con la

autoridad central. En 1228, los hafsíes se hicieron independientes en Túnez y los banu Abd al-

Uad lo lograron en Tlemecén, en la actual Argelia. En 1269, los banu Marín conquistaron

Marrakech e instauraron una nueva dinastía.

El cuerpo de Averroes se inhumó en Marrakech y tres meses más tarde fue trasladado a

Córdoba. El ferviente deseo de volver a verla que sintió en su exilio, ahora se cumplía

definitivamente, como si su Alma recitase los versos de Abu Bakr ibn al-Qubturnuh:

Tu noche es como el alba; tu suelo es un jardín y tu tierra exhala el aroma de las flores y del

ámbar color de azafrán.

¡Oh Córdoba la bella: ¿podré volver a ti? ¿Cuánto tardaré en volver a verte?

En Córdoba

«¡Si es que llega la muerte, en Córdoba y su paz, para mi suerte!».

(Joaquín Romero Murube)

Córdoba. Primeros días del mes de marzo de 1199. El Calendario de Córdoba cuyos datos se

refieren al año 961 pero que muy bien podían estar vigentes más de doscientos años después,

dice que en este mes empieza la primavera pues la Naturaleza lo ha dotado de calor y de

humedad. Su humor reinante es la sangre y de acuerdo con ello, esta estación conviene a la

absorción de los medicamentos y a la flebotomía. Los cristianos, dice el Calendario, celebran en

la misma las fiestas de san Emeterio, san Celedonio y san Leandro.

El día y la noche tienen igual duración y el crepúsculo acaba una hora y cuarto después de la

puesta del sol. Los vientos, que soplan a menudo, son violentos y esta fuerza alimenta a las

higueras precoces y favorece la formación de los frutos. En este mes, sigue diciendo la obra, se

plantan lo pepinos, el algodón, el cártamo y las berenjenas. La administración pública (estamos

en la época del califato omeya) envía en este mes a los agentes provinciales del fisco las

habituales cartas que prescriben la compra de caballos para el Estado. Mientras, se aparean los

pavos, las cigüeñas y otras aves.

Las calles de la ciudad se van llenando de curiosos animados a salir de sus casas por la

importancia del cortejo que van a presenciar y por la suave temperatura que hoy reina en la

villa. Los cordobeses hablan de que va a pasar el cortejo fúnebre de un famoso difunto que

procede de Marrakech, la capital del imperio. Es un gran personaje del que han oído hablar

muchas veces y que fue, en tiempos, juez supremo de la ciudad.

Pocos saben que es un filósofo. Entre los que aguardan en la calle, en medio de un gentío cada

vez más numeroso, solamente uno sabe realmente quién es el cuerpo amortajado que pasa

ante su vista: Ibn `Arabi. Su recuerdo de aquél día lo dejó por escrito en sus Revelaciones de La

Meca y aquí lo reproducimos:

No volví a reunirme con Ibn Ruxd hasta que murió. Ocurrió esto el año 1198, en la capital de

marrakex y fue trasladado al Córdoba donde está ahora su sepultura. Cuando se le colocó sobre

una mula el ataúd que encerraba su cuerpo amortajado, se pusieron sus obras en el lado

opuesto del animal para que sirvieran de contrapeso. Estaba yo allí, parado, en compañía del

alfaquí y literato Abulhasan Benchobair, secretario de Sidi Abusaid, uno de los príncipes

almohades y de mi discípulo Abulháquem Omar Benazarrach, el copista. Volviéndose hacia

nosotros, dijo: ¿No os fijáis en lo que lleva de contrapeso el maestro Averroes en su traslado? A

un lado va el Maestro y al otro van sus obras, es decir, los libros que escribió.

Alo dicho por mi alumno, Benchobair contestó: ¿No lo he de ver, hijo mío? ¡Pues claro que lo

veo! ¡Bendita sea tu lengua! Y yo tomé nota de aquella frase de Abulháquem para que me

sirviera de tema de meditación y a guisa de recordatorio, pues ya no queda más que yo de

aquél grupo de amigos, ¡Al-lah los haya perdonado!, y dije para mis adentros: A un lado va el

maestro y al otro van sus libros. Pero dime: sus anhelos ¿viéronse al fin cumplidos?

[178]

El tiempo ha volado como una paloma y ha dejado en los asistentes al cortejo la tibieza de un

encuentro amoroso. En ese crepúsculo tardío del marzo cordobés, las sombras se alargan hasta

el Infinito. Transparentes, como dispuestas a separarse de sus dueños que atienden con

respeto y en silencio las últimas oraciones sobre el cuerpo del filósofo en el cementerio de Ibn

Abbás.

Situado en las afueras del arrabal oriental de Córdoba, es el segundo en importancia en la

época almohade, después del de Unm Saláma cuya extensión era

tan grande que, a menudo,

los biógrafos de los en él sepultados, se refieren a lugares inmediatos a las tumbas de los

personajes que biografían para localizarlos mejor[179].

En el cementerio de Ibn Abbás, el panteón familiar de los banu Ruxd era muy conocido y a

Averroes se le da sepultura en la cercanía de uno de sus hijos fallecido anteriormente. Cerca,

están también los cuerpos de su abuelo y su padre, de su madre y otros familiares cercanos.

Han acabado las incógnitas, los rechazos y las seguridades de una vida humana. Desaparecen

las túnicas recamadas, los príncipes con sus favores y desprecios. Aguarda, solamente, el pacto

futuro, ese que en la noche llena de estrellas de un mes de marzo en Córdoba, permite oír a los

que ya no están, la sublime música de las esferas porque la muerte, al decir de Epicuro, hace

que todos habitemos en una ciudad sin murallas.

Sobre el hombre y beatitud

«Tu calma y tus espacios siderales, Córdoba del reposo».

(J. Romero Murube)

Los anhelos de Averroes, en la meditación del sufí Ibn Àrabi "¿viéronse al fin cumplidos?".

También, recordemos, el sufí murciano llegó, decepcionado, a una conclusión que podría

responder a la pregunta, después de haber visto en una aparición imaginativa la figura del

filósofo: "En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros (los sufíes)

estamos". Una barrera sutil se interponía entre dos conceptos y dos formas de entender el

acceso definitivo a la Unidad y, por ende, a la Beatitud del Alma. Como reflexión final, merece

que nos detengamos brevemente a considerar esas dos dimensiones que no parecen coincidir,

no porque el Alma de Averroes y de Ibn `Arabi fuesen por esencia distintas, sino más bien por la

forma en que ambos la entendieron y la perfeccionaron.

El alma sufí

En la azora 12 del Corán, la ya aludida que trata del, considerado en el Islam, profeta José, hay

una aleya, la 53, que ha generado muy variadas interpretaciones, sobre todo en el ámbito de la

espiritualidad sufí. Dice José "Yo no pretendo ser inocente. El Alma exige el mal, a menos que

mi Señor use de Su misericordia. Mi Señor es indulgente, misericordioso".

En páginas atrás mencionábamos la relación y la diferencia entre dos nociones que el texto cita

como conceptos y realidades no homogéneas: el espíritu, ruh, y el Alma, nafs. Entonces nos

referíamos al combate que ambas entidades libran por la posesión del corazón del creyente.

Por espíritu entendíamos el principio intelectual que va más allá de la Naturaleza individual, y

por Alma, el psiquismo, cuyas connotaciones se pueden resumir en lo que hoy entendemos por

yo.

En la Teoría sufí, elaborada durante varios siglos, las nociones coránicas se entremezclan con

las propias de la Filosofía especulativa, en unos escritores sufíes más que en otros, y

desencadenan una estructura arborescente donde los conceptos se trasladan de uno a otro

campo por un procedimiento analógico que deriva en metáforas y símbolos muchas veces

difíciles de desentrañar. Un dicho del Profeta reza así: "Lo primero que Al-lah creó fue el

espíritu (Ruh), en consonancia con la aleya que dice que Al-lah creó a Adán y sopló en él Su

espíritu. Ese espíritu aparece mencionado en algunas obras de perfección espiritual, cuando se

refieren a él como espíritu universal, como el Entendimiento primero, exactamente igual que lo

pudo hacer un filósofo neoplatónico".

Por su actividad mediadora entre el Creador y lo creado, al espíritu universal, al Entendimiento

primero, se le hace análogo al cálamo supremo con el que Al-Lah escribe el destino en la tabla

guardada que, a su vez, se corresponde con el Alma universal. Algunos autores sufíes, como el

ya citado Abd al-Karím al-Chili, otorgaron al constitutivo esencial del espíritu el apelativo de

Espíritu Santo, comparándolo con la faz de Al-lah que es lo que se entiende por Entendimiento

divino[180].

Las ramificaciones metafóricas son muy variadas a partir de estas fundamentales. Así,

repetimos lo dicho al principio de este libro, la sustancia universal es la materia prima, al-habá,

y ésta es al Entendimiento increado lo que el Alma universal es al

Entendimiento creado. Ibn

`Arabi denomina a la materia prima así entendida como elemento supremo, teniendo en

cuenta que el sufí murciano se inclina por la operación metafórica mucho más que los demás

sufíes y ello origina, a veces, contradicciones terminológicas y conceptuales entre ellos.

Teniendo en cuenta que el espíritu, como hemos dicho, es el mediador por excelencia, también

es el paradigma de las funciones proféticas y, a este respecto, algunos sufíes lo identifican con

el arcángel Gabriel que anunció a María su concepción inmaculada y que transmitió el Corán al

Profeta con las palabras recibidas directamente de Al-lah.

Podemos resumir lo que el sufismo entiende por espíritu siguiendo el esquema interpretativo

que nos ofrece Burkhardt en su obra citada en nota. En la noción de espíritu existe una alusión

polivalente a las siguientes manifestaciones y procedencias del mismo: El espíritu divino,

increado al que algunos autores denominan Espíritu Santo. El espíritu universal, creado. El

espíritu perteneciente a cada individuo en particular como soplo divino en él y, por último, el

espíritu vital, intermediario entre el Alma y el Cuerpo.

No es lugar aquí para remitirnos a las fuentes escritas sufíes donde se exponen estas nociones.

Lo que nos interesa es deslindar acepciones y atribuir diferencias, sobre todo, con el Alma,

teniendo en cuenta la cita coránica de la azora 12 ya mencionada.

Si la aleya citada dice que el Alma “exige el mal”, otra, por el contrario, lo reprueba. Este es el

caso de la segunda de la azora 75: “¡Juro por el Alma que reprueba!”. Por último, podemos leer

otra que se refiere al Alma sosegada» (89, 27). El Alma, nafs, parece haber conseguido, en la

literatura sufí, más connotaciones negativas o ambiguas que el espíritu porque en oposición al

espíritu o al Entendimiento, está formada por el conjunto de tendencias individuales en el Ser

humano, que manifiestan la falta de unidad y la dispersión. El estudioso citado, también hace

un resumen de las acepciones de la noción del Alma: El Alma animal, la que obedece los

impulsos naturales. El Alma que ordena, la que manifiesta la acción de las pasiones y egoísmos.

El Alma que censura, la que ejerce una función de control y reproche de las malas acciones que

se cometen y el Alma sosegada a la que hace referencia la aleya citada y que es la única que

puede ser reintegrada al reposo tras el combate espiritual más encarnizado manifestado por la

beligerancia de los anteriores aspectos anímicos.

Un filósofo y sufí iraní, lumbrera de la espiritualidad xií, Molla Sadra Xirázi (n. 1571), en

absoluto ajeno a todas las diversas corrientes que se produjeron en el Islam de carácter

iniciático espiritual antes de su vida, nos habla de otra acepción del Alma: al-nafs al-nátiqa, «el

Alma que piensa» y que es como la entidad anímica que gobierna a todas las demás almas y

facultades humanas. Por ello, de acuerdo con la simbologíaxií, el pensador de Xiráz (Irán), la

compara al Imán de todas esas potencias. La jerarquización que expone Molla Sadra de las

almas es digna de tenerse en cuenta porque completa, con bastante coherencia, el cuadro

general de los rangos de las almas y las incluye en un contexto donde también están presentes

el Entendimiento y el espíritu.

El teósofo iraní explica que en el grado inferior se halla el Alma vital o animal a la que hace

referencia la aleya 125 de la azora 6 del Corán donde aparece nombrada como pecho del

creyente. Por encima de ella está el Alma que piensa que, en su escala simbólica, corresponde

al corazón. En un grado superior, se encuentra el Entendimiento contemplativo que, según el

autor, es sinónimo del espíritu. Por encima de estos grados, existe el secreto, el que los

filósofos especulativos llaman Entendimiento agente[181].

Si tuviésemos la oportunidad de observar detenidamente y en toda su extensión las opiniones

de los sufíes, teósofos y gnósticos musulmanes acerca del Alma y, especialmente las de Ibn

`Arabi, veríamos un discurso que, aunque emanado de la pura experiencia espiritual, no deja de

operar una jerarquización de las facultades del Alma que vendrían a ser como facetas de un

diamante y cuyo pulimiento es necesario para reflejar adecuadamente la luz divina, al-Nur.

En el Ser humano, según ese discurso, el pensamiento, como

facultad específicamente humana,

se toma como si poseyera una doble Naturaleza: por una parte, es reflejo del espíritu y, como

tal, sintetiza, armoniza y construye a modo de auxiliar de la creación divina. Por otra, es un

particular e individual estado de conciencia que cavila entre la maraña de solicitaciones a que el

mundo lo obliga o a la que determina el privilegio que reclama el pensamiento exclusivamente

racional como uno de sus componentes.

Este muro separador es al que se refería Ibn `Arabi cuando hablaba de la barrera sutil e

impenetrable que vislumbró entre él y Averroes en la ya citada entrevista que ambos

mantuvieron en Córdoba. A esa barrera, los sufíes la denominan barzaj, el istmo entre dos

océanos, sobre cuyas características mediadoras no podemos extendernos.

En cualquier caso, bástenos con saber que los conceptos sobre el Alma que entienden los sufíes

no son algo ajeno por completo al que detentan los filósofos y que, por el contrario, muchos

sufíes adoptaron la terminología propia de aquellos para exponer con claridad sus nociones. En

el fondo, filósofos y sufíes, Ibn `Arabi y Averroes, podían coincidir en la misma meta, en la

misma Verdad y, en la cuestión que nos ocupa, en el grado de felicidad que el Alma puede

alcanzar sin oposición interpretativa entre ambos dominios especulativos.

La felicidad del alma en la tierra: el alma racional

Averroes, en la entrevista con Ibn `Arabi, fue consciente de la barrera que a ambos separaba.

Posiblemente, en su pensamiento estuvieron muy vivas las máximas de Aristóteles que

afirmaban, como dijo en sus Tópicos, que todo lo que se dice metafóricamente es oscuro, o

como lo que afirmó en su Ética a Eudemo: una vez sentado un absurdo, le siguen todos los

demás sin que en ello haya dificultad alguna.

De la misma forma en que advertíamos la sensata apropiación que los sufíes hicieron de la

terminología propia de la especulación racional, los representantes musulmanes de ésta,

también abrieron la puerta de su reflexión a la meditación filosófica con base iniciática. Así lo

hicieron, en Oriente, Avicena y en al-Andalus Ibn Tufayl. Averroes se contuvo en el vuelo

esotérico y prefirió quedarse en lo tangible y deducible, manteniendo una actitud a la que se

podría aplicar la reflexión que hizo el pensador austríaco Ludwig Wittgenstein (m. 1951): «Lo

místico es sentir el mundo como un todo limitado».

Sobre la Naturaleza del Alma y sus capacidades para alcanzar la Beatitud, la felicidad, como el

objetivo natural del Ser humano ¿responde a una posibilidad factible, realizable mientras el

Alma vive con su Cuerpo, como la forma de la materia personal? A esta definitiva interrogación

los tres filósofos del Islam vienen a responder del siguiente modo.

Según Avicena, las almas humanas son todas de la misma Naturaleza y si existieron antes que el

Cuerpo, como pensaba Platón, tienen que haber sido o individuales o múltiples. Por otra parte,

teniendo en cuenta que las almas son puras y simples entidades, no pude existir entre ellas

diferencias numéricas o esenciales. Sin embargo, es imposible que todas las almas humanas

tengan una sola esencia común pues cuando entran a formar parte de la composición humana

concreta, una para cada ser, pasan ellas a ser también entidades individuales e intransferibles.

Esa unión esencial del Alma con su Cuerpo confiere a la primera la posibilidad de su propia

perfección en cuya búsqueda no se halla condicionada por el Cuerpo y, una vez que éste muere,

el Alma sigue viviendo como entidad separada. En seguimiento de Aristóteles, Avicena afirmaba

que el Alma es la forma del Cuerpo al que controla e individualiza.

A diferencia del filósofo griego, sin embargo, afirmará que el Alma, como sustancia separada,

tiene capacidad para existir independientemente del Cuerpo. Sabemos que Avicena leyó

detenidamente y comentó el tratado del Alma aristotélico y que los primeros asertos que hizo

sobre la sustancialidad del Alma están en esa obra. Lo cierto es que el filósofo persa parece

atribuir esa sustancialidad anímica no solamente al Alma humana, sino también a la de los

animales y vegetales en cuyo caso sus conceptos de sustancialidad no son los mismos que

mantuvo Aristóteles.

Posiblemente, si comparásemos lo dicho por Avicena y lo expresado por Plotino,

encontraríamos más similitudes al respecto pues también es sabido que el primero hizo un

comentario de la llamada Teología atribuida nominalmente al estagirita pero que, como

dijimos, es de raigambre plotiniana. En la idea de Avicena de que el Alma deseaba al Cuerpo

una vez que éste adquiría existencia como entidad separada, es de carácter puramente

neoplatónico[182].

Después de analizar prolijamente las posibilidades de una existencia autónoma del Alma

respecto del Cuerpo al que anima, aborda la cuestión de su inmortalidad. Si el Alma estuviera

unida al Cuerpo en sentido esencial, dice, entonces el Cuerpo no podría existir ni dejar de existir

independientemente del Alma pero esta posibilidad, para un creyente como Avicena, no es

pensable. La explicación aviceniana de la inmortalidad del Alma se encuentra en otra

perspectiva y en otros supuestos.

Si el Alma, dice el filósofo, tiene la posibilidad de corrupción en el caso de que fuera compuesta,

es imposible que posea, también, la actualidad de pervivencia. Si tiene la actualidad de existir y

de pervivir, no puede tener la potencialidad de corrupción. Por lo tanto, la sustancia del Alma

no accede a la corrupción y, en esta propuesta, Avicena se aleja de Aristóteles y se acerca a

Plotino, si bien para el primer maestro y para el filósofo persa, el

Alma es una sola unidad y no

una compuesta de tres modalidades como decía Platón.

La posibilidad de que el Alma encuentre la Beatitud en esta vida se encuentra explícitamente

formulada en la obra de Ibn Tufayl, El filósofo autodidacta a la que ya aludimos en su

momento. Recordemos también que el filósofo de Guadix fue el compañero y predecesor de

Averroes en el cargo de médico de cámara del emir almohade. En el libro, se menciona cómo

Hayy deduce que el Alma humana tiene semejanza con la de las esferas celestes y «cuando se

cercioró de cómo se distinguía de las demás clases de animales por su semejanza con los

cuerpos celestes, vio que le era necesario parecerse a estos, imitar sus actos y poner su

esfuerzo en asemejárseles.

Vio también que él mismo se parecía algo al Ser necesario, gracias a su parte más noble, con la

cual lo conociera, en cuanto que estaba exenta de cualidades corpóreas, de la misma manera

que dicho ser. Entonces comprendió que tenía la obligación de trabajar por adquirir para sí

mismo, de cualquier modo posible, los atributos de Aquel, revestirse de sus cualidades, imitar

sus acciones, esforzarse por cumplir su voluntad, poner en sus manos todos sus asuntos,

conformarse de corazón, interior y exteriormente, y hasta con alegría, con todos sus juicios,

aunque fueran para su Cuerpo una causa de dolor, un perjuicio y aún su ruina total[183].

Ibn Tufayl plantea aquí un procedimiento ascético que pudiera operar una purificación de los

elementos materiales y, con ello, lograr el ascenso del Alma a las alturas de la excelencia que

gozan las esferas celestes. Con ello, asimila la posible conducta del asceta racionalista a la de

los sufíes que siguen la vía por medio de una proceso depurativo en el que se tiene en cuenta lo

físico y lo espiritual al mismo tiempo. De acuerdo con lo primero, Hayy medita sobre los

alimentos que habría de consumir: plantas que no han acabado su crecimiento ni el límite de su

desarrollo; frutos llegados a la sazón y animales comestibles terrestres o marinos, pues «ya

sabía él que todos estos géneros de alimentos eran obra del Ser necesario, en cuya

aproximación había visto que constituía su felicidad y al cual tendía a asemejarse»[184].

Descartada la posibilidad de dejar de comer, pues ello llevaría a la corrupción de su Cuerpo y

oposición a su agente, decidió que tomaría la cantidad «precisa para acallar el hambre y no

más». Después, Hayy pasó a la consideración de las cualidades de los cuerpos celestes a las que

debía imitar con la mayor precisión posible. Estas cualidades eran tres: cualidades relativas a su

contacto con las cosas terrestres; cualidades que les eran propias por esencia y, en tercer lugar,

las «que tienen relación al Ser de existencia necesaria, como la visión intuitiva perpetua, el no

apartarse de Él, amarlo, gobernarse según sus juicios, humillarse en cumplimiento de su

voluntad, no moverse sino según Su deseo y bajo su poder».

Un escueto cotejo de las opiniones de Ibn Tufayl referidas a la ascesis con las propuestas de Ibn

`Arabi en su Tuhfa, Regalo para el viaje a la corte de la Santidad, nos mostraría claramente la

similitud de procedimientos y la analogía de propuestas conducentes a la consecución de la

pureza del Alma para hacerla susceptible de la unión y, con ella, del Éxtasis. Particularmente

análogas entre ambos discursos, dichas exigencias se concretan y evidencian en la obra de Ibn

Tufayl cuando, en el intento de asimilación al Ser necesario que propone Hayy, el autor del libro

describe un método propio de los sufíes giróvagos:

Por lo que toca a la tercera clase, se asemejaba a los cuerpos celestes obligándose a reflexionar

sobre el Ser necesario apartándose de las cosas sensibles, cerrando los ojos, tapándose los

oídos, luchando enérgicamente contra las seducciones de la Imaginación y deseando con toda

su fuerza no pensar en otra cosa que en Él, ni asociarle con el pensamiento ningún otro objeto.

Para esto recurría al movimiento de rotación sobre sí mismo, excitándose en acelerarlo.

Cuando llegaba a ser muy vertiginoso, se le desvanecían las cosas sensibles, se le debilitaba la

Imaginación y las demás facultades que necesitan de órganos corpóreos, fortaleciéndose, en

cambio, la acción de su esencia que está libre del Cuerpo y en algunos instantes, su

Entendimiento quedaba puro de toda mezcla y obtenía la visión

intuitiva del Ser necesario.

Luego, actuaban sobre él de nuevo las facultades corpóreas y le corrompían aquel estado

conduciéndolo a su grado más bajo y volviéndolo a su situación anterior (…). En los momentos

en que lograba dominar las facultades corpóreas y su pensamiento estaba puro de mezcla

alguna, se le aparecía el fulgor de un estado propio de los que alcanzan la tercera asimilación

[185]

.

La beatitud del conocimiento

Averroes vivió en un tiempo de crisis histórica y política para el Islam. La solidez y estabilidad de

la etapa del Imperio almohade en la que transcurrió casi toda su vida era como una especie de

ámbito cerrado e inaccesible a toda suerte de avatares peligrosos y en aquella Ciudad Ideal,

nada parecía turbar la tranquilidad de una existencia que dilataba los días y acortaba las

noches. Sin embargo, fuera de ese cosmos virtuoso, las cosas sucedían de otra manera. Tres

años antes del nacimiento del filósofo, lo dijimos, se proclamó la primera cruzada a oriente y

tres años antes de su muerte, la tercera. En al-Andalus, el reflejo de ese movimiento tuvo sus

reflejos inmediatos en los avances de la frontera cristiana como también citamos.

Frente a esa crisis de orden político e ideológico, el movimiento espiritual islámico general, en

la misma época, vivía uno de sus momentos más gloriosos en toda su historia. En ellos destaca

la figura de Abd al-Qádir el Chiláni (m. 1166), epónimo de la

orden sufí qadirí, una de las más

importantes de la espiritualidad islámica. Junto a esta figura, también en Oriente, son tres los

personajes contemoráneos del filósofo cordobés desde los que irradiará un fulgor inusitado por

todo el orbe musulmán: Faríd al-Din Attár, Báqli Xirázi y Sohravardi.

Attár de Nisapur (1120-1193), es uno de los máximos representantes de la poesía sufí iraní. Su

Libro de la prueba narra el viaje del Alma en la meditación durante un período de retiro

espiritual de cuarenta días en cuyo transcurso el Alma descubre que es portadora de todo el

universo o que, en realidad, es en sí misma el Universo.

Al-Báqli Xirázi (1128-1209), rechazó todo ascetismo, a diferencia de sus hermanos sufíes y se

entregó a la reflexión única sobre el Amor divino. En su Jardín de los fieles de amor expuso,

con un fondo claramente neoplatónico, el origen pre-eterno del amor que es capaz de

metarfosear al amante en Al-lah mismo que, a través de la mirada del amante, se contempla su

propio rostro eterno.

Xiháb al-Din Sohravardi (m. 1191), profesó una Teoría de la iluminación espiritual que, sin

abandonar su raíz e inspiración netamente islámicas, integraba elementos herméticos, neo-

pitagóricos y gnósticos. Sohravardi consideraba que Al-lah es, esencialmente, la Luz de los

Cielos y la Tierra en consonancia con el texto revelado. Esta luz, por irradiación, genera otras

fuentes luminosas que, en sus recíprocas irradiaciones, perciben el gozo de la luz original:

La esencia de la primera Luz absoluta, Al-lah, da constante iluminación, con la que se manifiesta

y atrae todas las cosas a la existencia, dándoles vida con sus rayos. Todo el Universo deriva de

la luz de Su esencia, toda belleza y perfección son un don de Su generosidad. La salvación

consiste en alcanzar plenamente la iluminación que procede de esa Luz

[186]

.

Para Averroes, todas las opciones propuestas, conducentes al logro de la Beatitud, de la

Felicidad y del Éxtasis en la vida terrenal no dejan de ser manifestaciones de la Imaginación y,

por ello, alejadas de los criterios de la pura Razón. En su pensamiento y en su más íntima

convicción todo parece como si los devotos de la vía unitiva como los que hemos citado a modo

de ejemplo, contemporáneos suyos, y de los que es muy posible que tuviese conocimiento

veraz a pesar de que nos conste un único trato personal con uno de ellos, Ibn `Arabi, estuvieran

siguiendo una vía parcial: la propia de la Imaginación y de la conjetura.

Averroes, al contrario de todos ellos, pensaba que lo verdaderamente místico, aquello que

contiene el secreto del misterio de lo oculto que todo creyente acepta en seguimiento de la

prescripción revelada en el libro, no se encuentra en la

descripción de cómo es el mundo en su

totalidad, incluyendo sus aspectos trascendentes, sino en la indagación más profunda y racional

sobre qué es el Mundo. Convencido de que, como dijo Aristóteles en su Metafísica, «hay que

detenerse en algún momento», aludiendo con ello al freno de la especulación imaginativa a la

que aboca una especulación racional poco coherente, el filósofo cordobés entendía que la

beatitud solamente se encuentra en los fueros del conocimiento.

Mucho se ha hablado del excesivo racionalismo de Averroes y a ello nos hemos referido al

comienzo de este libro. Pero mucho se ha hablado también de su pretendido materialismo que,

con la quema pública de sus obras en Marrakech, en tiempos de su caída en desgracia, le

acarreó la condena de herejía. Algunos textos de su Taháfut dejan la duda en el aire: «Suponer

que hay almas inmateriales y a pesar de ello múltiples, es un disparate. Pues la causa de la

multiplicidad es la materia, mientras que la causa de la concordancia dentro de la multiplicidad

está constituida por la forma. El que existan sin la materia cosas numéricamente múltiples que

concuerdes en la forma es, por tanto, imposible»[187].

Es decir, que el Entendimiento solamente puede aprehender las formas generales y éstas

solamente se dan en la diversidad material y esa operación cognoscitiva tiene, para el filósofo

de Córdoba, un lugar en el organismo humano. En los últimos tres capítulos de su Colliget,

Averroes nos habla de las facultades cognoscitivas que dependen de la facultad animal y que

están relacionadas con determinadas estructuras orgánicas localizables en el cerebro.

Esas facultades cognoscitivas, que citamos en su momento, remiten, a su vez, a un órgano

también material pues, como dice el filósofo, «no olvidemos que, aunque las cámaras del

cerebro en las que se verifica la actividad de estas facultades originan sus propias funciones, las

raíces de dichas facultades se encuentran en el corazón».

Esa unidad significativa conduce a una facultad capaz de aprehender «la esencia de las cosas

universales» siendo lo universal el objeto propio del logos humano. La facultad racional, por

ello, puede lograr el conocimiento intelectual de las esencias universales manifestadas en

losconceptos utilizando para ello el material que le suministran las tres facultades que actúan

en un primer momento: la imaginativa, la cogitativa y la reminiscible: esas tres facultades son

«ministros de la racional y dependientes de ella».

La localización orgánica de las tres facultades mencionadas contribuyen a la formación de los

conceptos y éstos desaparecen del individuo en cuanto dejan de ser actualizados pero, como

dice Averroes, «cuando desaparecen de la facultad racional las cosas universales, la facultad

reminiscible hace que se recuerde la esencia particular». De ello se deduce que esa esencia

particular pertenece al individuo y lo universal correspondería a

la totalidad de los seres

humanos y, por ende, el organismo individual se relacionaría así, por medio de los universales,

con la totalidad del género humano[188].

Es evidente el vivero de sugerencias de todo tipo que se podrían deducir de tales afirmaciones

y, para nuestro propósito, las relativas a la beatitud posible para el Alma en esta vida o en la

otra en el contexto del pensamiento del filósofo cordobés. De acuerdo con todos sus

presupuestos racionales expuestos en su comentario al tratado sobre el Alma de Aristóteles, el

Entendimiento agente y separado es la única causa eficiente, formal y final del conocimiento

humano. Es este Entendimiento el que atrae al Entendimiento humano para que encuentre su

propia perfección mediante su unión con él.

Si el Hombre está necesariamente unido al Entendimiento material en el proceso de la

intelección, su destino personal está en comprender el acto de intelección del Entendimiento

material volcado sobre el Entendimiento agente como su fuente original. La unión con éste, es

por tanto, el fin último de toda actividad cognoscitiva y la causa de la perfección última.

El análisis del comentario sobre el Alma, finaliza con el explícito convencimiento que Averroes

tiene de que la unión final con el Entendimiento agente es un estado de beatitud análogo al

que el Creador tiene cuando conoce a sus criaturas. Esta aseveración, sin embargo, la remite a

la que expresa Temistio y en cuyo texto destacamos en subrayado las nociones, a nuestro

juicio, más sugerentes:

«De esta forma, como dice Temistio, el Hombre se asimila a Allah, en lo que Él es y como

sabedor de todas las cosas. Las cosas no son sino por su conocimiento de las mismas y la causa

de las cosas no es otro que Su conocimiento de ellas ¡Qué maravilloso orden y qué

extraordinario modo de existencia manifiesta!».

Como gotas de agua esparcidas en un cristal, los entendimientos materiales humanos están

dispuestos para recibir los rayos del sol que proceden del Entendimiento agente. Los efectos de

esa luz sobre las gotas de agua, producen una irisada refracción que cada ser humano tipifica e

individualiza de acuerdo con su naturaleza cognoscitiva.

Con la muerte, desaparece el caleidoscopio de infinitas formas y matices. Sin embargo,

permanece inmortal el origen de la luz que, diversificado en los reflejos de las gotas de agua,

vuelve a sí y se recoge en sí mismo. Todo indica que no ha quedado huella del Entendimiento

humano y del Hombre mismo y que la construcción del pensamiento, con todo el edificio

cognoscitivo que ha logrado, se ha venido abajo[189].

Al creyente Averroes le queda la esperanza, racionalmente constituida en una nueva creación

donde la beatitud será completa. Después de la primera, «Habéis de morir. Luego, el día de la

resurrección seréis resucitados» (23, 15-16).

Los actos intelectuales, las delimitaciones analíticas, desaparecen en el fondo de una nueva

apertura en la que la contingencia de lo pensado se reemplaza por el orden absoluto. Averroes,

tal vez, presintió siempre que en el edificio racional que construyó sobre las bases de la Razón

aristotélica, faltaba la síntesis y el remate definitivo. Sabe que sus predecesores en la

especulación racional lo intentaron pero de forma equivocada. Sabe también que los dedicados

exclusivamente al perfeccionamiento del espíritu, han dejado de lado el sistema fiable que

proporciona la Razón.

Su conciencia de ser el elegido para restaurar el conocimiento de la realidad lo coloca en el filo

de un compromiso que han forjado, a lo largo de su vida, su personalización y su individuación

como filósofo y, sobre todo, como juez de la Filosofía verdadera. Al final de su vida pudo ver el

sentido real de las palabras que su primer maestro dejó escritas en su Ética a Nicómaco

cuando reflexionaba sobre el hecho de que si la perfección del Hombre y su felicidad consisten

en una actividad conforme a la virtud, es natural que dicha actividad esté conforme con la

virtud más elevada, la que corresponde a la parte más alta de la constitución humana: el acto

de pensamiento tiene algo de divino o, por lo menos, «es lo que hay de más divino en el

Hombre» y lo más «precioso que hay en nosotros, la cosa más

valiosa entre todas cuantas nos

son accesibles a nuestro conocimiento».

La actividad racional humana se acerca entonces a los linderos de la supre-racional divina,

«pues el acto de Dios que supera en felicidad a todos los demás seres, es puramente

contemplativo y, entre los actos humanos el que más se aproxima a éste es también el que

proporciona mayor grado de felicidad (…). Quizá esta vida supere las fuerzas humanas o, por lo

menos, si el Hombre puede vivir de esta manera, no es como Hombre, si no en cuanto que hay

en él algo de divino. Si el Entendimiento es algo divino con relación al resto de las capacidades

que el Ser humano posee, la vida propia del Entendimiento es una vida divina con relación a la

vida común de las gentes»[190].

EPÍLOGO A MANERA DE PRÓLOGO

Acabado el libro, el autor abandona el aconsejable plural de respeto y habla como un yo que se

dirige directamente al lector para hacer unas reflexiones finales.

En el prólogo a su Fenomenología del espíritu escribió Hegel que en una obra de tono

filosófico resulta inadecuado y casi contraproducente anteponer un prólogo en el que,

siguiendo la costumbre establecida, se diese una explicación sobre la finalidad que el autor se

propone en su libro. Otros autores, filósofos o no, han sido del mismo parecer que yo

comparto. Solamente después de haber leído se puede reflexionar

sobre lo escrito y destacar,

con el horizonte ya despejado, con la relativa lejanía que impone la palabra final, el valor o la

insignificancia de lo que se acaba de leer. Así, en esta reflexión final participan de modo real

tanto el autor como el lector pues, en un prólogo que anteceda al libro, solamente el autor

conoce las claves y el secreto del sendero por el que va a conducir al que lo lea.

Se supone que antes de ponerse a escribir, el autor debe tener un propósito y una motivación

que desarrolle lo que en su mente es un proyecto imaginado con mayor o menor precisión. Uno

de los primeros problemas que tuve que resolver, antes y después de acabado el libro, fue el

relativo al título que debía encabezarlo. Esta cuestión, aparentemente baladí, ha ocasionado, a

los autores y a los editores, reflexiones variopintas fundadas en las expectativas que unos y

otros abrigan sobre el producto final. Decidí poner el título Averroes. Una biografía intelectual»

porque, en primer lugar, el lector debe saber desde el principio y con claridad cuál es el tema

de la obra. En este caso, el nombre de Averroes, como tal, ya alude a un significante preciso y

determinado. Después, si es posible, y con el menor número de palabras, debería explicitarse lo

que se va a decir del personaje central.

En el caso del filósofo de Córdoba, su obra supera en trascendencia a los hechos de su vida

personal. Lo que una biografía al uso de Averroes podría contar,

se resumiría con facilidad en

tres páginas. Lo que de esta vida podría decirse, como dedicación a una obra intelectual,

superaría los límites de un libro entero. Tanto por lo que dice, como por las reflexiones que

suscita, la obra de Averroes, como la de todo filósofo, en general, supera y trasciende la

trayectoria vital del mismo. Por ello, decidí biografiar su pensamiento que, como se habrá leído,

es pensamiento racional según los cánones interpretativos de una Razón atemporal que

empezó en la Grecia clásica medio milenio antes de la era cristiana y culminó con la inmensa

figura de Aristóteles.

Biografiar un pensamiento es, no cabe duda, tarea difícil y espinosa que suscita innumerables

problemas de adaptación conceptual y de síntesis discursiva para evitar que lo que se escriba

resulte ser un conjunto de páginas sin demasiada cohesión y claridad. La dificultad crece

cuando lo que se relata es el pensamiento de Averroes al hilo de su vida y de los hechos más

significativos de la misma. El filósofo alemán mencionado al principio, Hegel, dice que hubo un

tiempo en que el Hombre tenía un cielo pleno de riqueza de pensamientos e imágenes y que el

sentido de lo dado residía en el hilo de luz que lo unía al cielo.

No encontré palabras más idóneas que éstas para describir lo que Averroes pensó teniendo

como apoyo el pensamiento de aquél a quien los filósofos clásicos del Islam llamaron el primer

maestro. La frase hegeliana manifiesta claramente el horizonte de todas las formulaciones

teóricas que Averroes hizo tras una paciente, dilatada y fragmentada reflexión como el lector

habrá tenido ocasión de observar.

Y ese es el motivo que me llevó a proyectar este libro: como creyente sincero el cielo de

Averroes es el misterio oculto al que se accede a través de los pensamientos e imágenes que

suscita el cielo astronómico, aquel donde la reflexión racional opera y dictamina. Establecer

distinciones claras no es característica propia de la mayoría de los hombres, decía el estagirita.

Las suyas lo fueron pero dejaron abiertas las puertas a nuevas lecturas, no por deficiencias de lo

que expresó, sino por las sugerencias que aportó.

Averroes, como hicieron antes al-Kindí, al-Farabi o Avicena, fue capaz de bucear en el océano

racional aristotélico con el intento de cerrar esas puertas haciendo suyas las palabras que diría

Emmanuel Kant casi quinientos años después: «Todos los intereses de mi razón se resumen en

las tres preguntas siguientes: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué debo esperar?». La

solución de Averroes a estas tres cuestiones, que fundamentan todo ejercicio filosófico al que

pueda denominarse completo y acabado, se desgranan en la secuencia temporal de sus obras.

Libros que fueron escritos, los más importantes, a la sombra de una sociedad oficialmente

estable y bajo la protección de un soberano que encarnaba o se

acercaba mucho a ello, para el

filósofo cordobés, el ideal de gobernante de la Ciudad Virtuosa sin tiempo ni historia.

Averroes se comprometió con esa tarea interminable en los límites de una vida humana pero

ese compromiso, que apuntaba al cielo de las ideas y, al mismo tiempo, a la tierra de los

hombres, lo instituye a mi juicio como el prototipo de lo que, en términos del pensamiento de

Sartre, es el universal-singular, porque supo razonar desde la particular contingencia de su

momento histórico y social, sobre la universalidad de un saber que estaba por encima de él,

que lo trascendía y daba cuenta de la universalidad de un deseo profundamente,

esencialmente enraizado en la naturaleza humana al que se refiere Aristóteles en la primera

frase de su metafísica: Todos los seres humanos desean, por naturaleza, saber.

Una vez dicho lo referente a las razones por las que escribí este libro, debo referirme a las

motivaciones que me llevaron a hacerlo y a publicarlo gracias a la generosidad de la editorial

que lo ha acogido. Esas causas inmediatas fueron dos. Cuando, en algún momento, comuniqué

a mis allegados el proyecto que tenía entre manos, uno de ellos dijo que tal vez, con ese libro,

pudiera llegar a entender el pensamiento de un filósofo que en sus programas de estudios

medios pasaba desapercibido y que, cuando intentó leer más sobre el mismo, lo tuvo que dejar

por oscuro.

En otra ocasión, después de haber hablado en una conferencia sobre el pensamiento andalusí,

uno de los oyentes me dijo que por fin habíaentendido algo que siempre le había resultado

ajeno y poco accesible. La primera de esas opiniones manifestaba el deseo de saber. La

segunda, tenía que ver con un resultado: mi interlocutor acababa de entender un tema que

por fin veía con la claridad que requería.

Bien sabía yo que escribir un libro sobre Averroes empezaba por presentarme una barrera que

impedía decir algo novedoso sobre él. Como indicaba el pensador francés Jacques Derrida, sin

referirse a Averroes precisamente, «hay demasiadas cosas y, en general, más de las que

pueden decirse». El hecho es que sobre Averroes se ha dicho casi todo lo que puede decirse y

sin embargo, esa cantidad inmensa de textos escritos sobre él se escribió, fundamentalmente,

desde el mundo académico y para consumo de ese ámbito. Pocas son las obras que se han

escrito para un público amplio, con un nivel heterogéneo de cultura pero animado por el deseo

de saber que a todos pertenece. Es a ese amplio público lector al que se dirige este libro y en

ello estriba, espero, la novedad que pretendía.

La vida de Averroes, lo hemos visto, tiene jalones datables en el tiempo pero con una

considerable dosis de inexactitud. Esa indefinición en las fechas concretas que llega a ser

clamorosa cuando no se sabe con certeza la fecha de su muerte, viene paliada en parte, para la

datación de algunas de sus obras por el hecho de que sus manuscritos árabes dicen, al final de

lo escrito, el día, mes y año en que se acabaron. En otros casos, la datación ha sido laboriosa

tarea que no siempre ha producido resultados concluyentes.

Esa relativa ausencia de definiciones, diluyen los perfiles de una vida que debió ser compleja y

apasionante pero que a nosotros ha llegado como destacándose detrás de un velo, a la tenue

luz de un crepúsculo sobre el que los lectores han podido tener la ocasión, y así lo espero, de

conocer mejor al que fue paradigma de un sistema de pensamiento y prototipo de un pensador

en el que se manifestaron plenamente las particularidades propias del estilo de razonar propio

del occidente islámico, el andalusí, en el siglo XII.

Suele recomendarse que, al final de un libro de las características del presente, se incluya una

breve referencia bibliográfica para que los lectores puedan seguir llenando huecos y afinando

ideas y sugerencias. He preferido no ponerla en éste porque la que he utilizado para componer

ideas y sentar teorías aparece detallada en las notas a pie de página y a ella aconsejo al lector

que se remita.



Juan Antonio Pacheco imparte las enseñanzas de Pensamiento Islámico e Historia del Magreb

en la Universidad de Sevilla. Desde los años setenta desarrolla una amplia obra reflexiva sobre

el mundo árabe, desde temas contemporáneos a historia de su pensamiento clásico. Es autor

de obras como El Pensamiento árabe contemporáneo, La espiritualidad islámica en la Andalucía

medieval o El Magreb: Adalides, visionarios y poder político. También es experto en la literatura

sufí y, en especial, en la figura de Ibn Arabi.

Notas

[1] En adelante, la transliteración de los nombres en árabe, de

persona o de lugar, se hará

mediante el sistema más simple y asequible al público lector. De acuerdo con ello, la x deberá

leerse como en gallego o catalán. La ch, de forma suave, parecida a como se pronuncia, por

ejemplo, en Sevilla. La h, siempre aspirada. En algunos casos aparecerá el sonido gutural /ˋ/

propio de la lengua árabe y sin correspondencia fonética estricta con ninguna de las lenguas de

España. < <

[2] Baruch de Espinosa, Ética demostrada según el orden geométrico, ed. de Vidal Peña,

Madrid, 1984, 4ª ed., p. 392. < <

[3] Corán, 30, 24. Más adelante, citaremos las aleyas coránicas entre paréntesis y a

continuación de las mismas según la traducción de J. Cortés, El Corán, Madrid, 1984, 2ª ed. La

primera cifre se refiere a la azora seguida del número de la aleya. < <

[4] Corán, 45, 5. < <

[5] Corán, 3, 7. < <

[6] Averroes, Traité Dècisif (Fasl al-Maqal) sur l'accord de la religión et de la philosophie, ed. y

traducción de L. Gauthier, Argel, 1942, p. 7. < <

[7] En adelante, las citas de la numeración romana de los siglos y la de los años se hará según el

cómputo del calendario occidental. < <

[8] J. Vernet, Literatura árabe, Barcelona, 1968. < <

[9] Trad. de E. García Gómez en El Libro de las Banderas de los

Campeones de Ibn Said al-

Magribí, Barcelona, 1978, p. 178. < <

[10] H. Pérès, Esplendor de al-Andalus, Madrid, 1983, p. 129. < <

[11] E. Torre, Averroes y la Ciencia médica, Madrid, 1974. < <

[12] Editado y traducido por A. González Palencia, Madrid, 1932. < <

[13] O. Kiefer, Plotin Enneaden, Leipzig, 1905, III, 8, 9. < <

[14] Op. Cit. III, 6, 5. < <

[15] F. Pons Boigues, El filósofo autodidacto de Abentofail. Zaragoza, 1900. En 1934, se publicó

la traducción de A. González Palencia a la que nos remitimos en las citas textuales. < <

[16] A. González Palencia, Op. Cit. p. 104. < <

[17] A. González Palencia, Op. Cit. p. 9. < <

[18] A. González Palencia, Op. Cit… p. 10. < <

[19] A. González Palencia, Op. Cit… p. 13. < <

[20] A. González Palencia, Op. Cit… p. 50. < <

[21] A. González Palencia, Op. Cit… p. 80. < <

[22] 29, 56. < <

[23] J. Bosch Vilá, Los almorávides, Granada, 1990, p. 302. < <

[24] B. Lewis, Los judíos del Islam, Ed. Letrúmero, Madrid, 2001, p. 107. < <

[25] Al-Farabi, Mabadi ará al-madína al-fádila, Ed. El Cairo, 1949, p. 35. < <

[26] A. Huici Miranda, Historia política del Imperio almohade, ed. facsímil. Granada, 2000. < <

[27] L. Rubio, El ocasionalismo de los teólogos especulativos del

Islam, El Escorial, 1987, p. 217.

< <

[28] Juan A. Pacheco, El Magreb: Visionarios, adalides y poder político, Sevilla, 2010. < <

[29] E. Lévi-Provençal, Documents inédits d'histoire almohade, París, 1928, 105-110. Lo del

«dirham cuadrado» hace referencia a una profecía anterior en la que se decía que la revolución

social y dogmática vendría de la mano de un emir que impondría la acuñación de monedas de

forma cuadrada, como efectivamente llegó a la hacerse en la acuñación monetaria almohade.

< <

[30] Averroes, Compendio de Metafísica, trad. del árabe y notas de C. Quirós. Madrid, 1919.

< <

[31] Metafisica, IV, I, en I. Bekker, Aristotelis Opera, 5 vol. Berlín, 1831-70. < <

[32] Averroes, Compendio de Metafísica, Libro IV, Op. Cit. p. 234. < <

[33] J. Jolivet, «Divergences entre les métaphisiques d'Ibn Ruxd et d´Aristote», Arabica, XXXIX,

3, 1982. < <

[34] Averroes, Compendio de Metafísica, Op. Cit. Libro IV, 25. < <

[35] Averroes, Compendio de Metafísica, Op. Cit., IV, 26. < <

[36] Averroes, Compendio de Metafísica, Op. Cit.. IV, 47. < <

[37] Averroes, Compendio de Metafísica, Op. Cit., 50. < <

[38] Averroes, Compendio de Metafísica, Op. Cit.. IV, 78. < <

[39] Averroes, Compendio de Metafísica, Op. Cit.. IV, 52. < <

[40] Juan de Salisbury, Polycraticus, VII, 12. < <

[41] Juan de Salisbury,, II, 40. < <

[42] Juan de Salisbury,, II, 41. < <

[43] Juan de Salisbury,. II, 44. < <

[44] Juan de Salisbury,. II, 48. < <

[45] En A. Badawi, La Philosophie en Islam, I, París, 1972, p. 762. < <

[46] J. Bosch Vilá, La Sevilla islámmica, 712-1248, Sevilla, 1984, p. 155. < <

[47] Op. Cit. p. 163. < <

[48] Al-Marrakuxí, Kitáb al-Mu'chib fi taljís ajbár al-Magrib, ed. de R. Dozy, The History of the

Almohades, Leiden, 1845 con trad. española de A. Huici Miranda, Tetuán, 1955. < <

[49] 41 53. < <

[50] Compendio de Metafísica, Op. Cit. I, 49. < <

[51] Compendio de Metafísica, Op. Cit. II, 30. < <

[52] M. Horten, Die Metaphysik Avicennas, Halle, 1907, p. 98. < <

[53] J. Samsó, Las ciencias de los Antiguos en al-Andalus, Madrid, 1992, p. 374. < <

[54] Averrois Cordubensis, Liber de Medicina qui dicitur Colliget, Venecia, edición de 1553, p. 4.

< <

[55] Citado por E. Torre, Op. Cit. p. 60. < <

[56] Aristóteles, Física, I, 1. Trad. española, Madrid, 1964-67. < <

[57] Aristóteles, Metafísica IV, 2, 1003ª y ss. < <

[58] Averroes, Colliget, Libro II, Cap. 1. < <

[59] Op. Cit. Cap. VII, en E. Torre, Op. Cit. p. 215. < <

[60] E. Torre, Op. Cit. p. 76. < <

[61] Averroes, Colliget, Libro II. Cap. VII, en E. Torre, Op. Cit., p. 224. < <

[62] Averroes, Colliget, Libro II. Cap. VII, en E. Torre, Op. Cit., p. 217. < <

[63] Averroes, Colliget, Libro II. Cap. VII, en E. Torre, Op. Cit., p. 219. < <

[64] Averroes, Colliget, Libro II. Cap. VII, en E. Torre, Op. Cit., p. 219. < <

[65] Averroes, Colliget, Libro II. Cap. VII, en E. Torre, Op. Cit., p. 219. < <

[66] Averroes, Colliget, Libro II. Cap. VII, en E. Torre, Op. Cit., p. 204. < <

[67] Averroes, Colliget, Libro II, cap. III, fol. 15, b. < <

[68] J. uan A. Pacheco, «Los filósofos hispanoárabes en la corte de Marrakex», Revista

Marroquí de estudios hispánicos, 2, 1992, pp. 83-91. < <

[69] Al-Marrakuxí, Op. Cit, p. 315. < <

[70] Ch. Bouamrane y L. Gardet, Panorame de la pensée islamique, París, 1984, p. 88. < <

[71] Averroes, Bidáiat al-Muchtáhid, ed. Damasco, 1980, p. 111. El subrayado es nuestro. < <

[72] R. Brunschvig, Études d'Islamologie, París, 1976. < <

[73] J. Bosch Vilá, Op. Cit. p. 157. < <

[74] Citado en la Introducción a la edición del Compendio de Metafísica de C. Quirós, Op. Cit,

p. XXXIV. < <

[75] Aristóteles, Acerca del Alma. Gredos, Madrid, 1978, p. 170. < <

[76] A. Badawi, Op. Cit., p. 824 y ss. < <

[77] Averroes, Taljís Kitáb al-nafs (Compendio sobre el Libro del Alma), ed.. Al-Ahwani, El Cairo,

1950, p. 94. < <

[78] Averroes, Op. Cit., p. 83. < <

[79] Citado por A. Badawi, Op. Cit., p. 831. < <

[80] Averroes, Op. Cit., p. 90. < <

[81] En A. Badawi, Op. Cit., p. 835. < <

[82] Averroes, Op. Cit., p. 95. < <

[83] Aristóteles, Ética a Nicómaco, I, 2, 1095 a 12. < <

[84] Aristóteles, Ética a Nicómaco, Libro V, cap. 7. < <

[85] P. Duhem, Le Système du Monde: Historie des doctrines cosmologiques de Platon à

Copernic. IV, París, 1916, p. 534. Citado por A. Badawi, Op. Cit., p. 816. < <

[86] Aristóteles, Metafísica, VII, 10, 1036 a 8. < <

[87] A. Badawi, Op. Cit., p. 817. < <

[88] P. Duhem, Op. Cit. IV, p. 547. < <

[89] P. Duhem, Op. Cit. IV, p. 547. < <

[90] P. Duhem, Op. Cit. IV, p. 553. < <

[91] B. S. Kogan, «Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World´s

Existence», en Islamic Theology and Philosophy: Studies in honor of G. F. Hourani, Nueva York,

1984, 203-235. < <

[92] Op. Cit., p. 208. < <

[93] Op. Cit., p. 210. < <

[94] Op. Cit., p. 211. < <

[95] La traducción española está dentro del libro de M. Alonso, Teología de Averroes, Estudios

y Documentos, Madrid-Granada, 1947. < <

[96] M. Alonso, Op. Cit., p. 161. < <

[97] Véase la traducción francesa de L. Gauthier, Traité Dècisif (Fasl al-Maqal), Argel, 1942, p.

3. < <

[98] M. Alonso, Op. Cit., p. 163. < <

[99] M. Alonso, Op. Cit., p. 196. < <

[100] M. Geoffroy, «L'almohadisme théologique d´Averroès (Ibn Ruxd)», AHDLMA, 66, 1999, p.

25. < <

[101] A. de Libera, en la introducción a Averroès, l'Islam et la Raison, Anthologie de textes

juridiques, théologiques et polémiques, París, 2000. < <

[102] M. Alonso, Op. Cit., p. 175. < <

[103] Op. Cit., p. 176. < <

[104] Op. Cit., p. 178. < <

[105] Op. Cit. p. 179. < <

[106] Op. Cit., p. 179. < <

[107] Este libro está traducido al castellano en la misma edición citada de M. Alonso. < <

[108] Averroès, l'Islam et la Raison. Op. Cit. p. 28. < <

[109] M. Alonso, Op. Cit., p. 344. < <

[110] M. Alonso, Op. Cit., p. 170. < <

[111] Averroès, L'Islam et la Raison, Op. Cit., p. 53. < <

[112] Averroe's Taháfut alTaháfut, The Incoherence of the Incoherence. Trad. del árabe,

Introducción y notas de S. Van den Bergh, Cambridge, 1954. < <

[113] Op. Cit., I, p. 343. < <

[114] Op. Cit., I, p. 94. < <

[115] D. Urvoy, Pensers d'al-Andalus, Toulouse, 1990. < <

[116] A. de Libera en Averroès, L'slam et la Raison, Op. Cit., p. 166. < <

[117] Averroes, Taháfut al-Taháfut, ed. M. Bouyges, Beirut, 1992, p. 210. < <

[118] Op. Cit., p. 210. < <

[119] Op. Cit., p. 211. < <

[120] Op. Cit., p. 222. < <

[121] Op. Cit., p. 222. < <

[122] Op. Cit., p. 230. < <

[123] Aristóteles, Segundos analíticos, libro I, cap. I, 71 a. < <

[124] En M. Alonso, Op. Cit., p. 226. < <

[125] M. Asín Palacios, El Islam cristianizado: estudio del sufismo a través de las obras de

Abenarabi de Murcia, Madrid, 2ª ed., 1981, p. 40. < <

[126] Juan A. Pacheco, La espiritualidad islámica en la Andalucía medieval, Sevilla, 2001. < <

[127] C. Addas, Ibn `Arabi ou la quête du Soufre Rouge, París, 1989, p. 56. < <

[128] M. Asin Palacios, Op. Cit., p. 78. < <

[129] La epístola fue traducida por M. Asín Palacios con el título de Vidas de santones

andaluces, Madrid, 1939. < <

[130] J. Zanón, Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes, Madrid, 1989,

p. 67. < <

[131] M. Asin Palacios, El Islam cristianizado… Op. Cit., p. 40. < <

[132] C. Addas, Op. Cit., p. 137. < <

[133] Todas las citas que se hacen de Fusus al-Hikamson de su traducción castellana: Muhyil

Din ibn al-`Arabi, Los engarces de la sabiduría, trad. de Abderramán Mohamed Maanán,

Madrid, 1991. < <

[134] Op. Cit., p. 37. < <

[135] Op. Cit., p. 51. < <

[136] Op. Cit., p. 64. < <

[137] Op. Cit., p. 64. < <

[138] En A. Badawi, Op. Cit., p. 786. < <

[139] Op. Cit., p. 786. < <

[140] Aristóteles, Física, libro III, capítulo VI. < <

[141] Al-Kindí, Rasail al-Kindi al-falsafiyya, ed. Abu Rida, El Cairo, 1958, I, p. 116. < <

[142] Aistóteles, De Anima, III, 4, 429 a. < <

[143] En A. Badawi, Op. Cit., p. 693. < <

[144] E. Morata, Los opúsculos de Averroes en la Biblioteca de El Escorial. El Escorial, 1923. < <

[145] N. M. Ovey, Averroes’ Doctrine of Inmortality, Ontario, Canadá, 1984, p. 96. < <

[146] Averrois Cordubensis Commentarium Mágnum in Aristotelis de Anima Libros. Ed. F-S-

Crawford, Cambridge M. Press, 1953, p. 44. < <

[147] Op. Cit., p. 393. < <

[148] Op. Cit., p. 400. < <

[149] Editada por M. Bouyges, 3 vol. de texto árabe e índices, Beirut, 1938-1948. < <

[150] Averroes, Tafsir ma baad al-tabía, Op. Cit., p. 7. < <

[151] En A. Badawi, Op. Cit., p. 617. < <

[152] Averroes, Tafsír…, ed. Bouyges, citado por A. Badawi, Op. Cit., p. 791. < <

[153] Op. Cit., p. 791. < <

[154] Averroès: Grand Commenatire de la Métaphisique d’Aristote. Libro Lambda, trad. del

árabe y notas de A. Martin, París, 1984, p-25. < <

[155] Averroès… Op. Cit., p. 31. < <

[156] Averroes, Obra Médica, traducción de M. C. Vázquez de Benito, Málaga, 1998, p. 201.

< <

[157] Op. Cit., p. 206. < <

[158] Op. Cit., p. 212. < <

[159] Averroes’ Commentary on Palto´s Republic, edición, traducción y notas de Erwin I. J.

Rosenthal, Cambridge, 1956. < <

[160] Al-Farabi, Al-siasa al-madanía, (La Sociedad civil) Beirut, 1964, p. 13. < <

[161] Op. Cit., p. 39. < <

[162] En A. Badawi, Op. Cit., p. 560. < <

[163] Op. Cit., p. 562. < <

[164] E. J. Rosenthal, Op. Cit., p. 112. < <

[165] A. Badawi, Op. Cit., p. 865. < <

[166] Platón, El político, 302 a y ss. < <

[167] Platón, Las leyes, 759 d – 840 c. < <

[168] En A. Badawi, Op. Cit., p. 864. < <

[169] Op. Cit., p. 864. < <

[170] Op. Cit., p. 865. < <

[171] Op. Cit., p. 865. < <

[172] En A. de Libera, Op. Cit., p. 26. < <

[173] Sobre al-Idrisí véase Juan A. Pacheco: Extremadura en los geógrafos árabes, Badajoz,

1991. < <

[174] J. M. Millás Vallicrosa, La poesía sagrada hebráico española, Madrid, 1940, p. 110. < <

[175] Op. Cit., p. 306. < <

[176] En la exposición que hacemos aquí de la relación de hipótesis que pudieron motivar la

condena de Averroes, seguimos lo referido en A. Badawi, Op. Cit., pp. 741-742. < <

[177] M. de Wulf, Histoire de la Philosophie médievale. Lovaina, 1934. La traducción castellana

es de M. Alonso, en Al-Andalus, VII, p. 129. < <

[178] M. Asín Palacios, El Islam cristianizado, Op. Cit., p. 41. < <

[179] J. Zanón, Op. Cit., p. 86. < <

[180] T. Burckhardt, Op. Cit., p. 86. < <

[181] Esta explicación y toda la relativa a la misma cuestión se trata en H. Corbin, En Islam

Iranien, I, París, 1972. < <

[182] S. F. Afnan, El pensamiento de Avicena, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p.

195. < <

[183] Ibn Tufayl, El filósofo autodidacta, Op. Cit., p. 70. < <

[184] Op. Cit., p. 73. < <

[185] Op. Cit., p. 77. < <

[186] H. Corbin, Op. Cit., II, p. 112. < <

[187] En E. Bloch, Avicena y la izquierda aristotélica, Madrid, 1966, p. 81. < <

[188] E. Torre, Op. Cit., p. 196. < <

[189] N. M. Ovey, Op. Cit., p. 210. < <

[190] Aristóteles, Ética a Eudemo, X, 7, 1177 b 27 y ss. < <

Table of Contents